

Vox Theologica

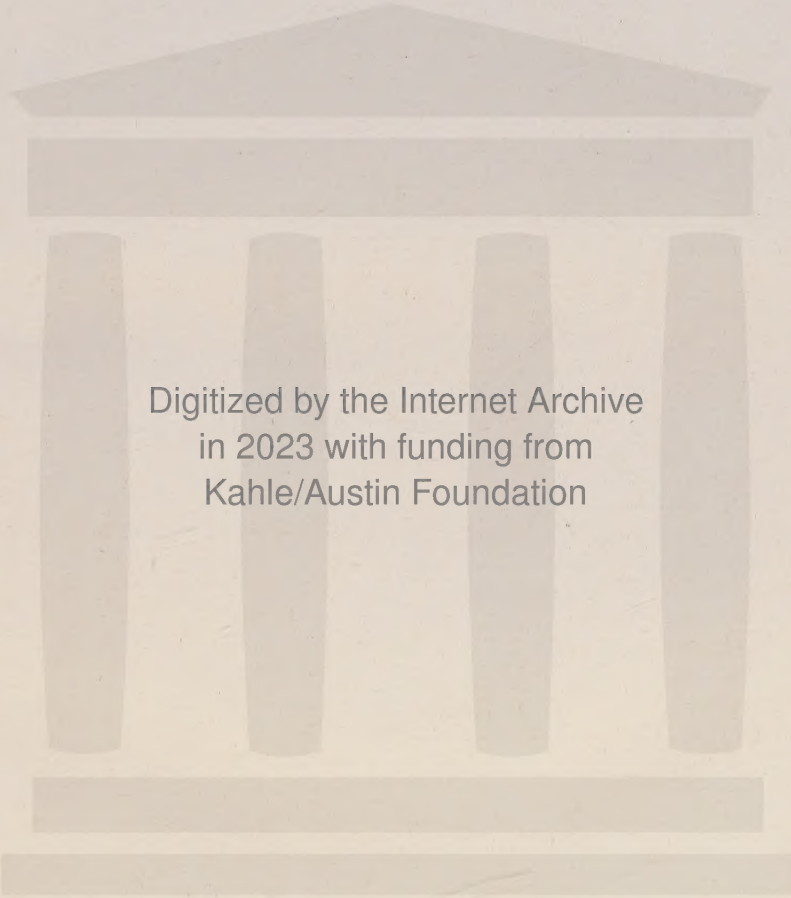
Interacademiaal
Theologisch Tijdschrift

17e Jaargang

1946-'47

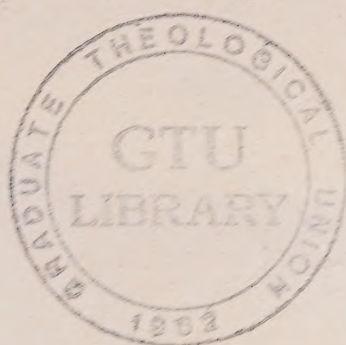
Van Gorcum & Comp. N.V. - Uitgevers - Assen

LIBRARY
OF THE
SAN FRANCISCO THEOLOGICAL
SEMINARY
SAN ANSELMO
CALIFORNIA



Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

VoxTheologica
Interacademisch
Theologisch Tijdschrift



Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

N. K. VAN DEN AKKER (Utrecht) Hoofdredacteur — A. TROOST (Kampen-b.)
Red.-Adm. — JOH. VAN DEN BERG (Kampen-a) — J. BROUWER (Groningen)
— A. G. VAN GILSE (A'dam S.U.) — Th. STRUIJS (A'dam V.U.) — D. TJALSMA
(Leiden)

17e Jaargang
1946-'47



MCMXLVII

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE)
AAN DEN BRINK - ASSEN

CSaI

INHOUD VAN JAARGANG XVII VAN „VOX THEOLOGICA”.

Octobernummer.

Van de redactie	1
W. P. ten Kate, Woord tot de eerste jaars	1
Ds D. Tromp, Theocratie en Democratie	7
Dr W. F. Golterman, Enkele opmerkingen over het Symbolo-Fideïsme	20
Boekbesprekingen	30
Ingekomen boeken	32

Novemhernummer (Woord en Geest-nummer).

Dr O. Noordmans, Woord en Geest	33
Ds J. G. Woelderink, Woord en Geest	37
Prof. Dr W. Grossouw, Woord en Geest volgens den Apostel Paulus	43
V.S.T.F.-Nieuws	49
Een belangrijk en goedkoop boekje	51
Boekbesprekingen	51

Januarinumner.

Van de Redactie	53
Dr P. D. Tjalsma, De religie zonder God van Georg Simmel	54
Prof. Dr G. C. Berkouwer, Metanoia?	62
Dr W. F. Golterman, Enkele opmerkingen over het Symbolo-Fideïsme	66
V.S.T.F. Nieuws	74

Maartnummer.

Van de Redactie	81
Dr H. Faber, De genese van het geweten	81
Prof. Dr Alph. van Kol S.J., Katholieke Moraaltheologie	87
A. Troost, De beperkte omvang van het arbeidsveld der ethiek	95
De Redactie kondigt aan	102
Ingekomen Boeken	106
V.S.T.F.-nieuws	106

Meinumner.

Van de Redactie	109
N. van de Wal, Opmerkingen over de oratie van Prof. Dr C. J. Bleeker „De Godsdienstige betekenis van oog en oor”	109
Prof. Dr W. Grossouw, Roomse Dogmatiek	114
Boekbesprekingen	117
Ingekomen Boeken	124
Mededeling	124

Julinummer (Oecumene-nummer).

Ds H. J. Heering, Eenheid contra waarheid?	125
Ds W. H. van de Pol, Rome's Standpunt	130
Ds R. C. Harder, Oecumeniteit en Zending	135
Prof. M. Kok, (Oud Katholiek Pastoor), De Oecumenische beweging en de Anglicaansche Kerk	142
Boekbesprekingen	146
Ingekomen Boeken	148

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

N. K. VAN DEN AKKER (Utrecht) Hoofdredacteur — A. TROOST (Kampen-b.)
Red.-Adm. — JOH. VAN DEN BERG (Kampen-a) — J. BROUWER (Groningen)
— A. G. VAN GILSE (A'dam S.U.) — Th. STRUIJS (A'dam V.U.) — D. TJALSMA
(Leiden)

Alle stukken voor de redactie aan:

D. TJALSMA, HEERENGRACHT 22, LEIDEN

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, / 3.50* BUITENLAND / 3.85*



17e JAAR Nr 1

: OCTOBER 1946

INHOUD

Van de Redactie	1
W. P. TEN KATE, Woord tot de eerste jaars . . .	1
Ds D. TROMP, Theocratie en Democratie	7
Dr W. F. GOLTERMAN, Enkele opmerkingen over het Symbolo-Fideïsme,	20
Boekbesprekingen	30
Ingekomen boeken	32

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN



Zo juist verschenen:

Dr P. TEN HAVE

Een methode van bijbelse catechese

Dit boek wil een dienst vervullen aan de Kerk, vooral aan de catecheten, en in wijdere zin aan allen die met het godsdienstonderwijs te maken hebben.

Prijs, gebonden . . . f 5,90*

Verkrijgbaar bij de Boekhandel en bij den Uitgever

J. B. WOLTERS - GRONINGEN - BATAVIA

Verschenen:

DE SCHRIFTLEZING IN DEN EEREDIENST

DOOR

Prof. Dr W. J. KOOIMAN

In deze brochure, bevattende de tekst van de openbare les, gehouden ter opening van zijn colleges als kerkelijk hoogleraar der Ev. Luth. Kerk, geeft de schrijver een overzicht over de historie van de liturgische schriftlezing, waaraan hij een principieel betoog over haar plaats en betekenis verbindt, daarbij in het bijzonder nadruk leggende op het verschil van opvatting tussen de Gereformeerde en de Luthersche Kerk, om met een aantal practische wenken te eindigen.

Prijs f 0.75.

Verkrijgbaar in de boekhandel en bij

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN

Het Katastrofale door Dr A. TROUW

Een gedegen, voor een ontwikkeld publiek zeer leesbare studie ter verklaring van de drang naar het katastrofale. Het onderwerp, zeker van belang in ons tijdsmoment, en de culturele ontwikkeling van Europa, heeft raakpunten met de moderne psychologie van Jung en Stekel, zowel als met de filosofie van Spinoza, Hegel en Bierens de Haan.

Prijs ing. f 4.50, geb. f 5.50.

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij:

Van Gorcum & Comp. N.V. - Uitgevers - Assen

Van de Redactie.

Bij het begin van den 17en jaargang van de Vox Theologica wil de nieuwe Redactie niet nalaten den afgetreden Redacteuren, in het bijzonder den Hoofdredacteur en den Redactie-Secretaris, te danken voor het vele en omvangrijke werk, dat zij in het belang van de Vox hebben verzet.

De nieuwe Redactie hoopt stellig op den na den oorlog wederom betreden weg voort te gaan. Toch zal het karakter van de Vox zich langzamerhand dienen te wijzigen en het zal het ernstige streven van de Redactie zijn, dat deze jaargang hiervan het begin zal zijn. Meer en meer zullen ook studenten hun wetenschappelijke bijdragen aan ons blad moeten geven, opdat dit een waarlijk studentenblad kan worden. De Redactie ziet den komende jaargang als een overgangsjaar, waarin, naar zij hoopt, de eerste studenten hun schroom zullen overwinnen en hun copie inzenden. Laat niet in de pen blijven, wat men te bescheiden van opzet en inhoud zou achten voor de Vox! Iedere vrucht van eigen studie en bezinning, hoe klein ook, zal haar plaats hebben, al kwam zij van een eerstejaars student. Studenten, de Redactie rekent dit jaar op Uw artikelen!

Zo verwachten wij dan, dat ook in dezen nieuwen jaargang de Vox Theologica, met gewijzigd karakter, toch haar eigen, door de jaren vertrouwd geworden, stemgeluid in de theologische wereld zal blijven spreken.

JOH. v. d. BERG.
D. TJALSMA.

Woord tot de eerstejaars

„KENT UW PLAATS” ¹⁾.

Er is een zekere vermetelheid nodig om in deze na-oorlogse tijd, waarin alles staat in het teken van zoeken, als ouderejaars het woord te gaan richten tot hen die een aanvang willen gaan maken met hun studie. Veel vastheid kan er in die woorden niet liggen en toch zult u die er in willen vinden.

Het lijkt er veel op alsof er zich een wending der tijd voltrekt, en er tekenen zich slechts zeer langzaam vaste lijnen af in de chaotische doorenmengeling der gedachten. Realiseert u dat degene die het woord tot u richt niets anders wil doen dan mede-zoeken met u; en dat dit zoeken niet gericht is op verre perspectieven of op een verborgen problematiek in de theologische studie, doch eenvoudig zich wil bezinnen op zijn uitgangspunt: zijn plaats. Een der dingen die u noodig hebt bij het opbouwen van uw toekomstige wetenschappelijke capaciteit of uw pastoraat is het bewust kennen van de plaats waarin ge staat.

Uw plaats is die van theologisch student. Hoe u daar op terecht bent gekomen — ieder zal een ander antwoord geven en ieder zal het gevoel hebben dat z'n antwoord toch eigenlijk maar een omsluiting is van een

¹⁾ Quo Vadis. Openluchtspel ter gelegenheid van het 62ste Lustrum der Utrechtse Universiteit.

geheim dat hij zelf niet kent. Na enige tijd is er zelfs kans dat hij z'n zekerheid ten aanzien van dat antwoord kwijt raakt en zich afvraagt hoe nu precies de verhouding is tussen z'n psychologische geïnteresseerdheid of z'n romantisch verlangen naar het ambt, de hartewens van z'n familie of misschien z'n behoefte de eigen chaotische religieuze gedachtenwereld op te klaren enerzijds en anderzijds dat omsluisende geheim, dat omstanders „roeping” noemen, (en dat zij tot overmaat van ramp soms nog in hem prijzen ook) maar dat hijzelf die naam niet durft te geven. Eerlijk gezegd, hij kan z'n aanwezigheid op de plaats van theoloog niet geheel legitimeren; het „Hoe?” weet hij niet. God weet het. Maar er komen ogenblikken van een *médeweten* met God dat die plááts, met al zijn „grandeur” en „misère” (vooral dit laatste!) hem gekozen heeft en niet het omgekeerde. Dan raakt hij verslingerd aan de theologie. Of die ogenblikken blijven onbekend, en dan is het de vraag of niet op een gegeven moment de „grandeur” van het toekomstig ambt zó klein, en de „misère” zó groot schijnt dat hij aan omzwaaien denkt; hij schrikt misschien van die gedachte, maar dat hoeft niet: God wil hem wellicht liever als een goed chemicus op zijn aarde laten werken dan als een wanhopend theoloog.

Doch dit is een zaak die u zelf zult moeten ontdekken wanneer ge uw eigen weg zoekt naar de „Regina scientiarum”. Hier willen wij slechts even stilstaan bij uw plaats van dit ogenblik; en allereerst is dat: s t u d e n t z i j n.

Voor vele theologische studenten brengt het begin van hun studie nogal wat „Umwertungen” mee. Ik wil er drie noemen:

De eerste staat in verband met de nogal veel voorkomende gedachte dat zij als domine-in-spe iets bijzonders zouden zijn. Goedwillende kennissen maken dat door een belangstelling, waarin bewondering zich verbergt, nog erger. Aan het voetstuk, waarop de pastor straks zal moeten staan (dè grote verzoeking van het pastoraat!), wordt door den Boze vanaf het eerste jaar gewerkt. Natuurlijk: het pastoraat is het geweldigste ambt dat bestaat; het beheert een Boodschap, die over zin en zinloosheid, over leven en dood beslist. Maar dat ambt onderscheidt den drager van de andere mensen wat zijn Taak betreft, niet wat zijn aard aangaat ¹⁾ Naar zijn kwaliteit is hij net zo'n mens als die anderen. Wanneer u het geluk hebt aan een universiteit te studeren, is daar de paedagogisch zo gezonde Umwertung, dat men u plotseling uit die hemel van bijzondere kwaliteit laat tuimelen, tot u als een kleine homo sapiens aan de voeten van de Alma Mater u zelf terugvindt, opgaande in de massa. Uw Regina scientiarum wordt gewaardeerd als een vakwetenschap als alle andere, uw taak wordt niet ontkend, maar ook niet erkend, en uw persoon van eerstejaarsstudent kan als zodánig reeds niets bijzonders zijn. Ik wil u adviseren, terzijde latende of dit alles terecht of ten onrechte is, deze tuimeling actief te ondergaan; Hij kan u misschien terugbrengen tot het één-zijn met anderen en zo bescheidenheid leren.

De tweede Umwertung is deze: de hoofden van de eerstejaars zijn meestal pakhuizen van alle mogelijke feitenmateriaal, moeizaam ver-

¹⁾ Prof. Berkelbach van der Sprenkel: „Over de Verkondiging” (inaugurele rede), p. 17.

worven en opgeslagen tijdens de gymnasiumtijd. Op het eerste gezicht lijkt het er op dat de Universiteit deze toestand nog in de hand werkt: in uw eerste jaar zijn Hebreeuwse woorden nu eenmaal de hoofdschotel en de verbuiging van „katal” moet uw levensrhythme zijn. Maar als u de college's actief verwerkt en tracht in te groeien in de academische sfeer zult u heel gauw bemerken dat het tenslotte helemaal niet gaat om al die feiten, maar om de methode om dit materiaal kritisch te verwerken in uw zoeken naar waarheid. Aan veelweters heeft de wetenschap erg weinig: zij steunt op diegenen, die met behulp van hun kritische methode weten door te stoten in de diepte, al is het maar op één punt. Kortom, u zult u dit jaar om moeten schakelen van feiten naar methode, van leren naar studeren, van een examenrace naar een aanleren van methode (naar eigen keuze) om straks tot een wetenschappelijk onderzoek te kunnen komen. Dat dit gepaard gaat met het doen van examens is slechts een tuchtmaatregel van uw hoogleraren, om te voorkomen dat u niet het materiaal, de stof, voor uw methode verwaarloost. Een goed examen garandeert nog niet een goed theoloog, evenmin als het omgekeerde. Het hangt er van af wat u zèlf maakt van uw verworven examenkennis.

Dat vele ouderejaarsstudenten niettemin zó studeren, alsof het examen het enige is en college en zelfstandige studie een toegift vormen voor belangstellenden, is de omgekeerde wereld. Het is bovendien onverantwoord tegenover God. God liefhebben met zijn hele verstand (Mt. 22) betekent méér voor een theologisch student dan holderdeholder zijn les voor domine te leren.

En intellectuele luiheid is ook zonde! ¹⁾

Jammer is dat in de theologische opleiding zelf het kritisch-methodische zo weinig op de voorgrond treedt. Verantwoord leren denken is iets van onontbeerlijke waarde, waar het theologisch Hoger Onderwijs meer accent op zou kunnen leggen. Er zijn plannen in voorbereiding tot reorganisatie; ook de student heeft hier invloed op ²⁾. Wanneer gij nu leert uw plááts te verstaan, zult gij stráks als ouderejaars uw táák kennen.

Als derde Umwertung wil ik noemen het feit dat velen van u een voor hen nieuwe wereld binnentreden. Dat kwam al uit in de beide vorige punten, maar nu bedoel ik speciaal uw „stand” in het leven. U komt te staan voor levenswerkelijkheden, die u niet kende of die u van huis uit met een wantrouwend oog bezag. Ga daar niet zonder meer aan voorbij. Er is voor den theoloog het gevaar dat hij vanuit zijn christelijk apriori allerlei dingen beoordeelt zonder hen zelf ontmoet te hebben. Daarmee verkrampt hij zijn eigen gewoon-menselijk leven, en verarmt bovendien het pastoraat. Is de pastor niet iemand die „verzadigd moet worden met dat, wat de mens is?” ³⁾ U moet niet denken dat u daarachter komen kunt door de studie van psychologie of analyserende romans. Dat is goed als terugblik, maar niet als apriori. U zult eerst den mens zoals hij is moeten ontmoeten en daardoor zelf mens worden. „Der Mensch-wirdt am Du zu Ich”, zegt Buber ⁴⁾. Niet vanuit uw christelijke beoordeling vooraf, maar v a n u i t d e l e v e n d e o n t m o e t i n g m e t h e t „Du” kunt u leren

¹⁾ Verg. K. Barth in Wending, jaargang 1, no. 2, p. 99 vv.

²⁾ Verg. hiervoor: Kerkedienst, jaargang 10 no 8/9, jaargang 11 no 1, 3.

³⁾ Prof. Berkelbach van der Sprenkel, o.c.: p. 18.

⁴⁾ M. Buber, „Ich und Du”, S. 36.

wat de mensen uit de Bijbel bewoog, wanneer zij hun weg gingen in liefde en haat, in vloek en verrukking. Het is niet voor niets dat een Nederlands hoogleraar zijn theologische studenten de raad gaf te dansen en dat een doctor ecclesiae het boek Gøsta Berling van Selma Lagerlöf een commentaar op het Oude Testament noemde, ofschoon hij dogmatisch een tegenstander van de autrice is. Ik ga u dit niet verder ontvouwen, gij moet er zelf over denken.

Voor u, die aankomt en meent een oordeel te kunnen hebben over alles en nog wat, kan het theologisch student-zijn (kàn, n.l. wanneer ge uw plááts verstaat) een heilzame Umwertung als verrijking met zich meebrengen. Uw oordeel zult u dan misschien wat moeten opschorten, maar het kan een leerschool zijn voor het pastoraat, en misschien kan ik nog beter zeggen: uw priesterschap, waarin gij zult moeten dienen, zó, dat de mensen in u zijn, zoals de ziel van een oud volk was in den koning. De nood van het zoeken der wereld naar God en de bevrijding die het Woord Gods geeft zullen zo geen lege frasen voor u zijn.

Dit alles betreft slechts de buitenkant van de plaats, welke gij inneemt. De theologie sprak hierin zijdelings een woordje mee, doch wij willen haar nu rechtstreeks aan het woord laten. Het is een merkwaardige wetenschap, die God tot haar object heeft. God is immers het grote subject van theologie en theoloog beide! Is het mogelijk dat u God observeert in uw exegese, zoals een chemicus een stof beschouwt tijdens een proef? m.a.w. min of meer vrijblijvend waarneemt? U kunt zo op z'n best de psychologische en historische invloeden te zien krijgen, die een zekere Joodse secte, later als Christelijke Kerk bekend, teweeg heeft gebracht, maar G o d ? Als het waar is dat God Héér is dan zal de geschiedenis van de torenbouw van Babel zich herhalen. Terwijl u met uw intellect poogt door te dringen in de hemel komt God neder (Gen. 11 : 5) om met een goddelijke ironie er naast te gaan staan om uw werk te bekijken; dan wordt u gekend door God, in plaats van God door u! Als het waar is . . . , maar dit is nu juist het aximoa der theologie ¹⁾, God is Heer, het eerste gebod; wanneer u theologie wilt bedrijven en niet een mengeling van filosofie, psychologie en historie, dan hebt u zich ook streng te houden aan het a x i o m a d e r t h e o l o g i e , of, — wilt u het zelfde op andere wijze zeggen? — g e h o o r z a a m h e i d a a n h e t e e r s t e g e b o d . Dat sluit in dat u bij de theologie een ander houding aanneemt; n i e t o b s e r v e r e n , d o c h o n t v a n g e n , niet eerst filosoferen, maar luisteren.

Heel duidelijk blijkt dat uit de volgende, reeds oude, doch voortreffelijke definitie: Theologos estin ho ton theon ek theou enoopian tou theou eis doxan autou legoon ²⁾. Dat u spreekt „ek theou ”over God, m.a.w. dat u slechts over God kunt spreken omdat en nadat God zich aan u bekend maakt, is de grondregel zowel van uw theologie als van uw verkondiging. Wil uw preek straks werkelijk verkondiging zijn, dan beklimt u niet de kansel om te zeggen wat ù op uw hart hebt maar wat Gød over deze wereld te zeggen heeft; „zo spreekt de Heer” begonnen de profeten. Zo wordt uw

¹⁾ Verg.: K. Barth, „Das erste Gebot als theologisches Axiom” in „Zwischen den Zeiten” 1933, S. 312 ff.

²⁾ Coccejus, geciteerd bij K. Barth, „Kirchliche Dogmatik” I/1, S. 1.

studie een menselijk achternadenken van wat Gods gedachten over ons zijn. Dit doel mag men niet uit het oog verliezen, bij de hebreeuwse grammatica evenmin als bij de dogmatiek. Ge zult dan ook vaak het merkwaardige gevoel hebben dat u meer het object bent van de theologie, dan de theologie object is van u. Het Evangelie, zegt Luther, „ist eine Historia die die Sünde vergibt”.

Het behoeft geen betoog dat de theologische student volkomen thuis moet zijn in de Bijbel, het boek waar de kerk het spreken Gods gehoord heeft, en waar hij mag verwachten eveneens het Woord te horen. Hoe wil hij een exegese geven van een text, wanneer hij zich niet automatisch analoge lijnen elders herinnert? Het is geen overdreven eis dat op verschillende examens bijbelse geschiedenis wordt gevraagd in finesses en dat op het dagelijks menu van de ouderejaars toch eigenlijk een half uur cursorisch Bijbel lezen niet mag ontbreken ¹⁾. Het droevige is dat er zo weinig van terecht komt en dat allerlei „actuele” zaken zo beslag dreigen te leggen op de tijd, dat de Bijbel maar even moet wachten. Op dit punt zult ge u zelf een harde tucht moeten aanleggen en eens denken aan de R.C. geestelijken met hun Brevier. Als predikant wordt straks in de eerste plaats van u verwacht dat u de techniek van het „verstandig” Bijbellesen verstaat.

Wanneer u bij uw theologische studie Gods gedachten over ons na-denkt, dient u er aan te denken dat dit geschiedt „enoonpion tou theou”. Bij uw verkondiging straks en evenzeer bij uw theologische studie nu staat ge voor het aangezicht van den Heer, zoals van Elia gezegd werd. Deze leefde in een tijd waarin het giste van politieke dreigingen; met z'n beide benen stond hij stevig op de Palestijnse bodem, maar wanneer Achab hem ter verantwoording roept, zegt hij: „de God Israëls leeft, voor wiens aangezicht ik sta” ²⁾. Met andere woorden: hij is amper mens van deze wereld; over allerlei moeilijkheden heen ziet hij God, aan wien hij alleen verantwoording schuldig is. Er is in hem een loszijn van alle mogelijke bindingen, die ons leren kan dat wij geen laatste verantwoordelijkheid dragen tegenover de ratio, de vigerende theologie, straks misschien tegenover de vrome verlangens van uw gemeente, of de populariteit der kerk bij de mensen. Het zal u niet altijd gemakkelijk vallen misschien, wanneer ge een mening hebt die van de heersende afwijkt, maar die ge weet voor God te kunnen verantwoorden. Barth noch Kuyper hebben recht op onze laatste binding; ze zijn maar . . . theologen. „-ianen in de theologie”, ik citeer een vroeger eerstejaarsartikel, „dat is de grote paradox”.

„Legoon eis doxan theou”. Alles wat wij hierop kunnen zeggen is de vraag herhalen: „kann auch ein Pastor selig werden?” Het heilige gebruiken tot eigen eer doet denken aan het oude woord: corruptio optimi pessimum est. Behalve een zeker zelfbehagen dat de theoloog altijd weer parten speelt wanneer z'n theologische arbeid of z'n preek „succes” schijnt te hebben, is er de oude verzoeking om in Gods stoel te gaan zitten en zelf het Heilige uit te delen; „gij zult zijn als God” (Gen. 3). Naar protestants besef is uw werk niet meer dan wetenschappelijk en pastoraal

¹⁾ Verg.: H. Asmussen, „Das tagliche Wort”, Vorrede.

Zie voor het volgende het eerstejaarsartikel van Prof. M. van Rhijn in Eltheto 1924, 1, waaruit ik citeer: „probeer niet per se actueel te zijn. De rekensom van uw leven wordt anders niet: $1 + 1 + 1 = 3$, maar: $\frac{1}{2} \times \frac{1}{2} = \frac{1}{4} \times \frac{1}{2} = \frac{1}{8}$ ”

²⁾ Verg.: „Exegese en Preek”, Prof. Joh. de Groot, p. 15, 16.

portierswerk. Het werk van de theoloog is dat van een vroedvrouw, zegt Kierkegaard. Meer niet. „Het eigenlijke wederbaren komt God toe” ¹⁾.

Ik wil tenslotte dit alles omvatten met het weten: *salus extra ecclesiam non est* ²⁾. Ge zijt als theoloog geen ondernemer met particulier initiatief, maar staat in een wereldomvattend dienstverband. Maakt geen hypergeestelijke scheiding tussen zichtbare en onzichtbare kerk; een onderscheiding is nog geen scheiding. Dit dienstverband geeft iets militants aan uw werk: uw studie en uw werk later krijgen er een politieke spanning door; weest voorzichtig met kerkelijke politiek (het is het geluk van uw studentzijn, dat u zich daarvan onthouden kunt), maar beseft dat ge in de ruimte van een politieke kerk dient. Of denkt u dat een Beweging die het Godsrijk verwacht in stille afzondering „*cum libello in angello*” gaat uit zitten kijken of er al iets komt? Misschien dat dit nog te rijmen zou zijn met de beide eerste theologische deugden: geloof en hoop, maar zeker niet met de derde: de liefde. Deze vraagt sociale en economische geïnteresseerdheid, zo nodig politieke steun of politiek verzet. Dat ik hiermede het probleem der politieke antithese buiten beschouwing laat, zal u duidelijk zijn.

Het staan in dit dienstverband zal uw denken een bepaalde richting geven; ieder verband heeft een eigen gericht denken. Kerkelijk denken schijnt voor velen nog moeilijk te zijn. Zo lang het denken in de richting van uw familie, uw gezelschap of dispuut, uw gezelligheidsvereniging of uw politieke partij (hoe belangrijk misschien op zichzelf ook) voor u de laatste waarheid inhoudt, vrees ik dat ge uw plaats nog niet recht beseft hebt.

Ge zult langzamerhand wel de indruk gekregen hebben dat het leven van hem, die „*ton theon ek theou enoopian theou eis doxan theou*” tracht te brengen aan deze gistende, in eigen problematiek verstrikte samenleving, een leven vol scheuren en barsten zal worden op den duur. Ik geloof dat die indruk juist is. Op ons leven, dat altijd weer zich uitstrekt naar het geluk der harmonie, moet de bemoeienis met de theologie, wetenschappelijk of pastoraal, drukken als een last.

„Unser Glaube ist klein, der meine wie der deine, aber wir sind beide auf dem Wege und eines Tages werden wir Ihm begeben und wissen, dass alle Last Gottes der Gnaden Ueberlast ist. Aber davon wollen wir heute nicht mehr reden” ³⁾. W. P. T. K.

¹⁾ „Uren met Kierkegaard”, Dr P. H. Esser, p. 42.

Verg. ook Brunner, „Das Gebot und die Ordnungen; Vorwort VI: „Die entscheidende Antwort auf die entscheidende Frage des Lebens kann nicht der Ethiker, nicht der Theologe, nicht irgendein Lehrer geben; sie ist einem anderen vorbehalten . . .”

²⁾ Cyprianus.

³⁾ Ida Friederike Görres, „Von der Last Gottes”, S. 102.

Theocratie en Democratie.

't Zal wel niemand moeite kosten om te erkennen dat we in het boek van Ds A. R. van Ruler over „Religie en Politiek” te doen hebben met een knap, *stimuleerend*, boeiend, doordacht en bewogen boek; misschien monoloog. 't Is echter meer, veel meer dan dat: 't is een gewaagd boek. En afgezien van de vraag of het een geslaagde poging is om hier iets te zeggen dat al lang gezegd had moeten worden, hebben wij te erkennen dat er eenige forsche schreden worden gedaan op een terrein, waarop of velen vrij gemoedelijk wandelen zonder zich af te vragen waar zij zich eigenlijk bewegen, omdat zij er loopen op oude en veelbetreden paden of, maar zeer aarzelend, een voet zetten uit vrees voor voetangels en klemmen of maar liever geen enkele stap doen omdat zij het zekere voor het onzekere nemen. De schrijver zegt immers telkens en telkens weer: 't gaat God en derhalve heeft het ook ons te gaan, om de cultuur; om de cultuur als een schoone en vroolijke dienst Gods. En waar hij dit zoo stellig weet, kost het hem niet alleen geen moeite, maar behoort het tot de schoonste bezigheden die God aan een mensch geeft, aan dezen opdracht zijn *leven te geven* als lid der kerk.

Laat het niemand verwonderen dat ik schijnbaar begin aan de *periferie*: de cultuur. Voor velen geldt de cultuur dan ook als iets dat aan den omtrek ligt; aan den omtrek waar de grenzen, de plichten, de geboden al flauwer en flauwer gaan doorklinken en wij aangewezen zijn op persoonlijke mening en waardeering en inzicht. Voor den schrijver geldt dit zeker niet. En voor mijn besef is zijn boek alleen goed te lezen wanneer het benaderd wordt vanuit dezen omtrek. Hiermee is niet gezegd dat de inhoud, het theologisch gehalte, van daaruit bepaald wordt. Dan zouden wij te maken hebben met een eigenaardige cultuur-theologie en cultuur-philosophie, die op zijn minst direct al eenige verdenking zou wekken. Wel dient gezegd dat het boek ook dan nog zóó getuigend zou zijn, dat het makkelijk den strijd kan opnemen tegen veel vrijzinnig Protestantsche lectuur, die immers steeds er naar gestreefd heeft verband te leggen tusschen Christendom en beschaving, waarbij het Christendom zich wel steeds moest afvragen welke gedaante het in de beschaving toch wel ontmoette, aangezien deze toch zeker ook trekken droeg van Hellas en Rome, zoodat het op zijn best kwam tot en blijft bij een samengaan als van vrienden. Bij van Ruler heet de cultuur een gestalte te zijn die gegroeid is op den bodem van het Christendom, gelijk de Europeesche cultuur een gestalte van den Heiligen Geest is. Wat ik echter wil zeggen is dit: dat zoowel de omtrek het centrum, als het centrum den omtrek bepaalt. In deze uitspraak ligt waardeering, omdat deze wil vasthouden aan het goede, theologische centrum. Er ligt echter ook reserve in, omdat ik niet overtuigd ben dat het gebeuren aan den omtrek toch niet het centrum min of meer bepaald heeft.

Om duidelijk te maken wat ik bedoel verwijs ik naar twee gewaagde uitspraken die nochtans en juist daarin typeerend zijn voor het gehalte van het boek. De eerste uitspraak staat in een omgeving waarin de schrijver zijn vrees uitspreekt hiervoor dat ook de cultuur van Europa, die staat bij, die gegroeid is rondom het kruis van Golgotha, tot ruine zou kunnen worden, zooals zij dat werd in Noord-Afrika en Klein-Azië. De schrijver ziet

van die mogelijkheid reeds de teekenen: „de principieele godloosheid van het moderne leven, dat den God van Abraham, Isaac en Jacob niet meer kent en erkent; het brutaal opsteken van den kop door het heidendom, gelijk de S.S.-ideologie ons dat het krachtigst heeft getoond, de theologie van Karl Barth, welke bezig is, radicaler dan Calvijn ooit gedaan heeft, de laatste resten van het heidendom uit de christelijke kerk uit te zuiveren, zoodat de vermenging van openbaring en cultuur, zonder dewelke de kerk noch zich zelf in de wereld, noch de wereld rondom zich zelf kan inrichten, ongedaan wordt gemaakt” (395). Hieruit spreekt niet alleen de zorg voor de cultuur. Maar hier wordt gewaarschuwd tegen de verzaking van den opdracht tot cultuur.

En nu die andere uitspraak. Deze bevindt zich in het hart van het boek, waar tot tweemaal toe gesproken wordt over „de waarde van het Oude Testament”. Niet toevallig staan deze beschouwingen in het hart van het boek! En nu de uitspraak: „Men kan gerust zeggen, dat de gemeente van Christus restloos op den grondslag van het Oude Testament en van het Oude Testament alleen is opgebouwd. Het gezag van het N.T. ische schriftwoord speelt in het N.T. zelf hoegenaamd geen of althans een uiterst bescheiden rol” (124). Inderdaad, de schrijver kan er niet van verdacht worden dat het O.T. voor hem slechts een Vorstufe, een onderbouw zou zijn, waarop het eigenlijk en specifiek N.T. ische wordt opgetrokken, zoodat de evangelisten en de apostelen binnen het N.T. ische van het O.T. ische zijn voortgeschreden naar iets hoogers, het N.T. ische. Juist in het meest N.T. ische komen ze pas en dan geheel en al op den bodem van het O.T. Men kan dan ook hoogstens zeggen dat evangelisten en apostelen een of liever de eenige uitlegging van den eigenlijken bijbel hebben geschreven. Ze willen zelf niet meer zijn dan het lijstje van verklarende aantekeningen achterin. Dat er in dit lijstje iets ander zou gestaan hebben dan in het boek zelf, zouden schrijvers van het N.T. godslasterlijk in de ooren hebben geklonken” (125).

Ik meen dat deze twee uitspraken nauw samenhangen. Want wie zóó over cultuur moet en kan spreken, moet wel terugrijpen op het gevulde, gevormde leven van Israël in het Oude Testament, aangezien de schrijver zich alleen laat gezeggen, maar dan ook reëel gezeggen, door den God van Abraham, Izaak en Jacob.

Aanvankelijk meende ik te moeten beginnen, om het eigensoortige van dit boek te begrijpen, bij de beschouwing over de overheid. Nu worden daarover zeer belangrijke dingen gezegd. Zoo ook over de kerk; en over de verhouding van kerk en Staat. Ik meen echter den schrijver begrepen te hebben wanneer wij beginnen bij de cultuur, om daarna en daarmee in verband, te spreken over staat en kerk. Om echter duidelijker aan te geven wat is bedoeld, is het beter te spreken over theocratie. Ik kan niet zeggen dat dit begrip makkelijk te hanteeren is. Dat het gehanteerd kan worden is te verklaren uit den structuur van het leven van Israël in het O. Testament en hieruit, — en dat is een stelling van den schrijver — dat de europeesch-amerikaansche cultuurkring een incidenteele herhaling is van het eigensoortig leven van Israël, waarbij het leven in zijn algemeenheid wordt doortrokken en gevormd door de krachten der Openbaring Gods. Het kerkelijk en staatkundig leven wordt afgetast. En

het feitelijk lot van Europa wordt er aan gemeten: de theocratie is doodeenvoudig het feitelijk lot van Europa.

Dit te zeggen heeft groot gewicht. Naast de indicatieven waarin de schrijver telkens spreekt: het leven is gered; het hart is gereinigd, indicatieven die afgeluisterd zijn van de Schrift, spreekt hij hier over een andere indicatief: „de geheele europeesch-amerikaansche cultuurkring staat rondom het kruis van Golgotha” (407). Men kan wel niet denken, dat deze uitspraak een nastamelen is van de Schrift. Integendeel: het komt mij steeds voor een nogal boute bewering van den schrijver te zijn. 't Gaat niet om de vraag of de Europeesche cultuur in zijn structuur doorzichtig kan worden zonder den invloed van de Kerk daarin te erkennen. 't Gaat om een in-beslag-name van een cultuur. En wanneer wij hier niet bijvallen, loopen wij groot gevaar dat ons verweten zal worden dat wij dit huwelijk van genade en heerlijkheid (orde, recht), dat wij de genade in de voorloopige gestalte van de heerlijkheid, miskennen doordat wij al te zeer leven bij een monisme der genade, waarbij wij de genade willen behoeden voor elke vermenging met de wereld. Terwijl het juist heeft te gaan om de wereld! Eerlijkheidshalve moet ik bekennen dat die paar jaartallen die dat moeten bevestigen wel niet voor iedereen zoo overtuigend zullen zijn: „321 (het huwelijk van de kerk en de staat onder Constantijn de Groote; de koepel van de Kerk in de Grieksch-Romeinsche cultuurwereld wordt gebouwd) — 496 (de doop van Clovis; de barbaren van de volksverhuizing, die straks de volkeren van Europa zullen vormen, worden genoemd met den naam van den drieënigen God) — 800 (de kroning van Karel den Groote; de droom van het davidisch koninkrijk wordt in Europa opgericht) — 1302 (de pax romana wordt in de leer van de twee zwaarden over Europa gelegd) — 1517 (de reformatie grijpt door alle overkoepeling heen naar den sjaloom Gods)”. Natuurlijk weet de schrijver ook andere jaartallen te noemen, die getuigenis afleggen van geheel andere dingen. 't Ging hier echter over eenige jaartallen die niet voor ieder die overtuigende kracht hebben als waarvoor zij moeten dienen. Waarbij niet vergeten zou mogen worden dat deze figuur is gebouwd rondom het altaar en de hostie.

Zooeven kwam al naar voren het begrip theocratie. Wat kan daarmee bedoeld zijn? Van het aangeven van de juiste plaats voor dit begrip, hangt veel, bijkans alles af. Hier moeten wij ons gewonnen geven aan den schrijver die dit begrip stelt en hanteert, zonder overtuigende schriftuurlijke fundeering. De gedachte aan willekeur kunnen wij bij dit meesterlijk gebruik niet van ons afzetten. Inderdaad, het gebruik is even meesterlijk als willekeurig. even fascineerend als vermoeiend, even bevrijdend als beklemmend door stelligheid. Welnu, in de verklarende woordenlijst staat: regeering van God. Deze omschrijving is al te simpel; hoewel zij richting aanwijst. Wat is zij? Niet een ideaal: 't is een gave; een proclamatie; een werkelijkheid, waaruit geleefd kan worden. (155). Niet een systeem, want er blijven resten over, welke zich hardnekkig verzetten tegen assimilering door het systeem (307). 't Is een torso; en dat blijkt uit wat de schrijver „spelmomenten” noemt, negen in getal: ¹⁾ 't is geen heilsstaat, doch bedwinging van de chaos der zonde in den geest en in de natuur. Het theocratisch grondbesef is de apocalystische angst voor de chaos en de anarchie. Als bedreiging draagt zij een voorloopig, conserveerend, incidenteel en fragmentarisch karakter; ²⁾ 't moment der betrekkelijkheid:

het raadsel van de wereld wordt er niet door ontsluit. Het koninkrijk ontvangt er een aardsche gestalte in (388); ³⁾ 't moment van de lijdelijkheid: een theocratisch programma is niet recht denkbaar. Zij is heilswerkelijkheid, dat is: werkelijkheid als reidans der daden Gods. Het geloof weet uit het Woord, dat de werkelijkheid theocratisch en dat de theocratie werkelijkheid is (391). Men hoeft er niet veel van te zien; als men het maar weet!; ⁴⁾ 't moment der feitelijkheid: Europa is het christelijke Europa. De Christelijke eeuwen hebben den vrede op aarde te aanschouwen gegeven. Men moet de kerk vermoorden, den bijbel uit Europa verwijderen, het kruis uit de aarde uitgraven, om werkelijk aan de theocratische structuur en constellatie der europeesche existentie te ontkomen (153). De theocratie is de orde, waarin het heil en de werkelijkheid, de geopenbaarde en de verborgen wil van God zoo dicht mogelijk bij elkander worden gebracht; ⁵⁾ 't moment der bewegelijkheid, waarmee gegeven inkrimping en uitbreiding, integratie en desintegratie. De doseering aan theocratie in het politiek en nationale bestel is niet overal en altijd gelijk. De theocratie heeft een maat. De kunst van het mogelijke is er niet vreemd aan (400); ⁶⁾ 't moment van de uitverkiezing. Zij staan voor de ontzaglijke waarheid van de praedestinatio gemina, de dubbele, tweevoudige voorbestemming: het regeeren van het volksleven door de overheid geschiedt in ieder geval, als de profetie geschiedt is, in het licht van Gods Woord, hoe de overheid zich ook gedraagt, hetzij in de kracht der verkiezing, hetzij in de kracht der verwerping" (401). De soevereiniteit Gods blijve erkend; ⁷⁾ 't moment van den kairos. Aan dit moment zitten drie kanten: a) de onontkoombare noodzakelijkheid van de doorbreking van de neutraliteit, nu; b) het gegeven van de openbaring in Europa; c) de quaestie van het historisch lot van Europa (1789 — de geheele existentie wordt radicaal vermenschelikt; 1933 — Europa valt terug in het heidendom). Europa staat voor de keuze of drager van de naam Gods in de wereld te zijn of het is als avondland aan den ondergang prijs gegeven. (404—407); ⁸⁾ 't moment van de uitbreiding. Met de theocratie is meer gemoeid dan alleen de positie en de functie van de kerk in het staatsbestel; maar ook dan alleen de regering van het volksleven door de overheid in het licht van Gods woord. Op het veld der cultuur heeft ook heel wat te gebeuren, zal het leven waarlijk theocratisch zijn ingericht. Hier geldt het woord: kerstening der cultuur. De hele cultuur moet in haar geheel en in al haar deelen opnieuw doorgedacht en doorgeëxperimenteerd worden (410); ⁹⁾ 't moment der oppervlakkigheid: „men moet geen al te groote verwachtingen koesteren van de christelijkheid van een christelijke cultuur en van een christelijke staat" (410). 't Gaat om het gelaat van het leven. Er het geheel des levens is altijd het sociale gelaat des levens. Dat wordt gekerstend. En daar buiten om valt er niet zoo veel te kerstenen. Zie, 't hart alleen wordt gereinigd; de buitenkant in het leven wordt geheiligd. En 't moet theocratisch bestreden worden dat men ooit van de oppervlakkigheid van de kerstening af zou komen (414).

Ik noemde deze spelmomenten om al eenigszins aan te geven wat er met theocratie wordt bedoeld. En wij vragen ons af wat achter deze gordel van spelmomenten wel mag liggen. In elk geval is op de massiviteit, de hanteerbaarheid, de aanwijsbaarheid al heel wat afgedongen. Met het spel-

moment kwam een donker moment: een erkenning van de diepten, die alleen door God zijn gekend, geregeerd en begrensd.

Wat dan ten slotte wordt verstaan onder dat min of meer willekeurige begrip theocratie? In haar mag zeker niet het eenige gezichtspunt gezocht worden, waaronder wij het handelen Gods trachten te verstaan. Maar wel is zij „het eenige gezichtspunt voor het handelen van den mensch” (154). Theologisch weet men meer dan theocratisch. De theocratie staat „zwischen den Zeiten”, en als zij zich daarvan niet bewust blijft, wordt zij daemonisch. Langzaam naderen wij tot wat bedoeld wordt. „Als ik van theocratie spreek, dan denk ik aan drie complexen tegelijk. Men kan de theocratie opvatten als politieke vormgeving van het leven en dan denken aan een ordening van de wereld van de kerk uit, zóó, dat het leven er uit komt te zien als een ellipse met de twee brandpunten: kerk en staat of: avondmaal en burgerlijk wetboek. Men kan de theocratie ook opvatten als structuur van het theologisch denken; theologie is dan theologie des Woords, over de geheele linie, en niet der zaken; zij is dus critisch, niet ontologisch; praedicatief, niet phaenomenologisch; zij verkondigt alleen en constateert niets. Men kan de theocratie ook opvatten als alomvattend levensbesef en daarbij denken aan een geheel eigen Seinsverständnis, dat als bijbelsch-christelijk Seinsverständnis onderscheiden is van alle filosofisch-heidensche Seinsverständnis en doorgaat tot de laatste en diepste wortels der existentie, zóó dat er geen enkel begrip overblijft, dat niet door de bijbelsche leer wordt aangetast. Mozes en Aristoteles leveren dan slag in ons europeesch bewustzijn. De gestalten van een christelijke filosofie doemt voor ons op” (153). De volgorde dezer drie noties is willekeurig. Te beginnen bij de tweede notie verdient voorkeur, omdat deze de relatief onschuldigste bezigheid van den mensch is: theologie is onschuldiger bezigheid dan politiek en filosofie! zegt de schrijver.

Kruis en theocratie, Christus en theocratie behooren bij elkander. Niet theocratie en schepping, theocratie en verheerlijking. Niettemin is het theocratisch werkelijkheidsbegrip totalitair; en moet van a-z verstaan worden als een werk Gods (de reidans der daden Gods); en draagt het karakter van het heil „De gansche werkelijkheid is alleen messiaansch te verstaan, omdat zij messiaansch gemaakt is, d.i. bevrijd van de daemoniseering en geladen met het *heil*. Nu begrijpen wij dat deze zoo verstane werkelijkheid energiek en eenzijdig verstaan moet worden als loflied: „de zin des levens is, dat wij ons verheugen over het werk Gods” (158).

Na de gedachtengang die ontspringt aan het heil volgen die van recht en offer en spel. Waar hij spreekt over het recht, spreekt hij over de burgerlijkheid en over burgerlijk wetboek en onderdaan zijn van de overheid en lid van de gemeenschap. „Het burgerlijk wetboek is regel der heiligmaking” (161). ’t Gaat over de heiliging van het openbare geheel des levens. Dat wordt gekerstend. De diepte van het leven wordt niet geheiligd. Die wordt gereinigd. Wat diep is, is gedaemoniseerd.

De verlossing in Christus bestaat daarin, dat we van onze diepte worden verlost en bevrijd tot de oppervlakte. De zonde is de inversie en deze inversie wordt ongedaan gemaakt, zóó dat we met al die daemonische diepten, waaruit de godverlaten angsten opstijgen, niets meer te maken hebben. We mogen, Goddank, puur oppervlakkig leven. De zichtbaarheid,

de lichamelijkheid, de uiterlijkheid, het openbare en het publieke is in het Christendom alles. Van zijn innerlijkheid wordt de mensch verlost (164). Hier wordt het pleit gevoerd voor de principieele oppervlakkigheid. De heele theocratie is één oppervlakte (169).

Rondom het begrip offer, waarmee wordt aangegeven de gebondenheid, het komen te liggen onder strenge tucht; 't spannen van banden over het leven, gevormdheid, gestyleerdheid; en eveneens de notie: van de dooding. Rondom het begrip offer wordt uitvoerig gesproken over den staat, beter nog: de overheid. Deze melchizedek-figuur staat in een zee van heidendom, maar is dienaar van God, groepen om de kerk te zegenen en wiens macht van boven is gegeven; en heeft geen beginsel der dagen (waar begint de staat?) noch einde des levens (in de eeuwigheid vinden wij nog de staat Gods). „Maar Melchizedek krijgen we alleen in het oog, als hij Abraham ontmoet. En wie Pilatus is, weten we pas, als hij tegenover Jezus staat. D.w.z. in de theocratische doorgronding van de existentie treedt met den staat ook de kerk tegelijk op. Men kan de staat niet abstraheren van de kerk, om eerst het verschijnsel van den staat geïsoleerd in het oog te vatten en te trachten, dit verschijnsel te doorgronden, om dan pas later de kerk te laten optreden, op het terrein van den staat” (174). De staat komt pas tot zijn ware wezen door de kerk. De staat wordt door de openbaring ontdaemoniseerd. Hij wordt door het Woord Gods van werkstuk en woonstede van de goden tot dienaar Gods. (cf. Rom. 13: 1 v.v.). Deze verstrengeling van kerk en staat geldt niet alleen in de meest principieele vragen, maar blijft gelden over de geheele linie van het leven.

De staat nu dient verstaan te worden vanuit het regnum Christi, het koninkrijk of de heerschappij van Christus. Het regnum Christi is niet het regnum Dei, het koninkrijk Gods. Het is er een modaliteit van. Het rijk van Christus is het rijk Gods in de verborgenheid en de barmhartigheid van de vleeschwording. „Wij staan hier voor het onderscheid en den samenhang van de messiaansche en de eschatologische categorie”. In het rijk van Christus gaat het christelijk toe, dat is nu! In het rijk van God, goddelijk; dat is dan! Nu geschiedt de Godsregeering vanaf het kruis, vanuit den hemel; dan geschiedt de Godsregering alleen maar op de aarde, in het heelal. En de messiaansche categorie is niet die van de ontplooiing der schepingspotenties en zelfs niet die van de bedwinging van den chaos der zonde (hoewel deze categorie nu een rol speelt), maar die van de redding, van de verzoening. De geheimenissen van het kruis zijn: offer, verzoening, recht, redding. In deze geheimenissen deelt de staat. (179—180). Zoo nu is duidelijk dat de overheid Gods dienaressen (liturg of diakonos) wordt genoemd. De glans van de majesteit Gods ligt over de overheid, zij het ook geheel en al in de verborgenheid van het vleesch. Dit laatste is begrijpelijk. Want waar het regnum Christi de trekken draagt van verborgenheid, barmhartigheid (de tegenwoordigheid Gods nog niet in majesteit), bijzonderheid (niet overal en altijd op gelijke wijze) en intermezzo (1 Cor. 15: 24), zoo zeker draagt ook de overheid, deze modaliteit van het regnum Christi, eenige trekken daarvan. Zij is uitverkoren en geheiligd om het werk Gods op aarde te verrichten en het werk van God is altijd het heilswerk, waarin de zonde te niet gedaan en het leven gered wordt”. (181). En zoo zeker als de God van het kruis is de God, die doodt

en levend maakt, zoo draagt ook de overheid het zwaard niet te vergeefs. Dat hier voor de verfijning van het recht, voor den doodstraf het pleit wordt gevoerd, ligt voor de hand. „De overheid is diensdijner Gods; zij volbrengt het heilswerk Gods, de goddelijke wraak op aarde. Wat den mensch verboden is, is aan de overheid opgedragen (182). Hier, in dit verband, heeft het spreken van Ds van R. een stevig gehalte. „De angst voor de uitdrukking „christelijke staat” en de vlucht in de uitdrukking „rechter Staat” zijn zonder meer kinderlijk te noemen” (45). En dat de wereld terrein voor de kerk zou zijn of dat zij bestemd zou zijn om kerk te worden en dat de kerk alleen zou staan op de smalle rand van het getuigenis: ’t wordt allemaal afgewezen. Om vooral niet te vergeten den fellen aanval op den neutralen staat en de christelijke partij die het volk loslaat! Hier wordt voorgestaan confessioneele binding van den staat in de grondwet en deze binding kóme tot uiting in den theocratischen maatregel, dat de overheidsfuncties en de belangrijkste ambten en ook de vertegenwoordigende lichamen alleen open staan voor die van de ware religie zijn” (299). (Hier zij verwezen naar wat dit beteekent in verband met de kwestie Indonesië). Van art. 36 van de Ned. Gel. belijdenis wordt dan ook niet afgeweken.

Hier zou nu, om volledig te zijn, eveneens uitvoerig gesproken moeten worden over alles wat er aan belangrijke dingen worden gezegd over: kerk, sacrament, ambt, tucht; over kerk en verbond; kerk en volk; kerk en wereld; kerk en koninkrijk Gods; kerk en kerken. En niet het minst over kerk en staat. „De werkelijkheid der theocratische existentie verschijnt in de grondlijnen alleen in het geheel van haar teekenen: in de plaats en de functie van de kerk in den theocratisch geordenden staat” (307). Inderdaad, twee kapiteins op één schip: kerkelijke en burgerlijke overheid. Waarom twee? Niet om wille van de wezens-heterogeniteit van kerk en staat; ook niet om wille van een arbeidsverdeeling. Wel uit oorzaak van de dispaartheid in het handelen Gods. „God is met de wereld bezig en Hij is er mee bezig op een zeer heilzame, maar dan ook zeer radicale en daarom ook zeer verborgen wijze. God wil de wereld redden en overzetten in de glans Zijner Heiligheid. Het is God om de wereld en alléén om de wereld te doen (314). De kerk ziet en looft Hem in dat werk! Zij toch is het geheel der teekenen van den raad en de daad Gods. De kerk is er, om den mensch te leeren, in de wereld te volharden. Deze volharding is de concrete dienst van God. De mensch dient Hem midden in de verbrijzeling van het offer, dat Hij aan de wereld voltrekt. En de werkelijkheid van de wereld, gelijk zij in dezen greep van Gods raad en daad voorkomt, is het hevigste geconcentreerd in den staat. De staat is de meest heilzame en de meest radicale en de meest verborgene gestalte van het werk Gods in de wereld”. (314—315). De staat ontvangt van hier uit een zeer positief accent. Hij is door God op een onvergelykelijke wijze geponeerd en geaccentueerd. Maar door de kerk hebben wij daarvan weet. „Zal derhalve het volksleven, zoodanig binnen de perken van de heilige orde van het recht Gods gehouden worden, dat het in zijn geheel en in zijn onderdeelen concrete dienst van God is, dan zijn èn de staat èn de kerk daar evenzeer voor noodig, de staat in zijn nooit geheel te ontdaemoniseeren geheimzinnigheid en de kerk in haar nooit geheel te herleiden oorspronkelijk-

heid" (315). De kerk heeft te profeteeren en de sfinx, den staat, te ontsluiëren; de waarheid moet er over uitgesproken worden. Zij zegt dat God met de wereld bezig is, en dat de staat dienaarssse van God in het heilswerk is. Dit zeggen is het heilsmoment. „Daarom is de kerk, die dit zegt, volstrekt onmisbaar en noodzakelijk, al gaat het duizendmaal om de wereld en om den staat". (316). De kerk ontraadselt staat en wereld. De staat heeft als voedsterheer van de kerk op te treden, heeft de kerk te beschermen en te verzorgen en te bevorderen en heeft het volksleven te brengen en te houden in de heilige orde van Gods recht en zoo te bewaren als concreten dienst en lof van God. (323). Zoo treden zij dus voor ons: de wereld, het volksleven, de staat, de kerk. De staat is er dus werkelijk niet alleen ter wille van de kerk! Wel is de kerk aan den staat verschuldigt: de voorbede, de onderwijzing omtrent zijn wezen, taak en doel, voorlichting van de overheid door de kerk uit het Woord Gods. — Zóó dan hebben kerk en overheid haar opdracht in het regnum Christi, totdat het wereldverlossende Rijk Gods is aangelicht, vol openbaarheid en majesteit.

'k Heb stellig niet alles aangeduid wat ons in dit boek tegenkomt. 'k Meen wel de hoofdlijn gevolgd te hebben. 'k Heb mij zoo goed als geheel bepaald tot de momenten: wereld, volk, staat, kerk, theocratie, Christus, God. Maar nu vraag ik mij af: wat wil nu dit halsstarrige en tegelijk romantische boek? Want het gezichtsveld is naar mijn meening smaller dan wij denken; het werkt met betrekkelijk weinig gegevens; en het is af en toe alsof wij ons bewegen in een gedroomde wereld. De schrijver zelf moet wel willen dat het blijft bij lectuur. Want het zou geen kleinigheid zijn om in zulk een staat op aarde te moeten leven. Ondanks alle spel-momenten zou het spel er hartgrondig uitgaan. Wanneer ik alleen al denk aan de vraag of de overheid de R.Kath. kerkgemeenschap in de publieke uitoefening van haar eeredienst zal dulden op haar terrein!

'k Vraag nog eens: wanneer wij nu dit boek, dat zoo veel omver haalt, sluiten en ons afvragen hoe of het komt dat het bij herlezing hier en daar aan overtuigingskracht verliest; hoe het komt dat wij onrustig worden bij dit zoo stellige en massieve spreken, dan meen ik dat de oorzaak hier in de eerste plaats ligt in de speculatie over de „diepte". Rondom de diepte voltrekt zich de reidans der daden Gods en wij krijgen zoo'n schik in dezen reidans, dat wij niet alleen de diepte niet meer zien of deze aan God overlaten, maar dat ze ons in feite ook niet veel doet en mag doen. Wij mogen, wij moeten puur oppervlakkig leven! 't Gelaat des levens wordt geheiligd; het hart is gereinigd! En wanneer wij dan opmerken dat onze indicatieven toch niet zoo volstrekt zijn, dan worden de spel-momenten in beweging gezet. Hoewel, voor mijn besef niet overtuigend.

Ik denk nu aan Rom. 8: 19—23. „want met reikhalzend verlangen wacht de schepping op het openbaar worden der zonen Gods. Want de schepping is aan de machteloosheid onderworpen, niet vrijwillig, maar van diens wil die haar daaraan onderworpen heeft, in hope echter, omdat ook de schepping zelve van de dienstbaarheid en de vergankelijkheid zal bevrijd worden tot de vrijheid van de heerlijkheid der kinderen Gods. Want wij weten, dat tot nu toe de gansche schepping in al hare deelen zucht en in barensood is. En niet alleen zij, maar ook wij zelve, wij die den Geest als eerste gave ontvangen hebben, zuchten bij ons zelve in de

verwachting van het zoonschap: de verlossing van het lichaam''. De Heerlijkheid, die over ons zal geopenbaard worden, brengt dat zuchten voort. Er gaat een zuchten door de schepping en door ons zelf. Nu zegt Ds v. R. in zijn boek dat hij met het oog op het rijk der heerlijkheid het leven geniet: „Intusschen geldt het parool: carpe diem, pluk den dag. De christen heeft iets van den bon-vivant. Hij savouereert het leven. Hij leeft ongelooflijk gemakkelijk. Zoo gemakkelijk, dat het in deze bittere tijden voor zijn bureu en voor hemzelf is om razend te worden. Hoe kan een mensch zóó seigneuriaal de krant van tegenwoordig lezen? Men zou willen zeggen: het is goddeloos — maar houd je mond, het is de Geest die het hem leert, om zoo te leven''. (37). Zulk een zin is aanvankelijk verrassend, bevrijdend zelfs. Maar even later zegt hij niets meer! In Rom. 8 maakt de verwachting der Heerlijkheid een zuchten gaande; in dit boek seigneuriaal leven. Maar dit is toch niet hetzelfde? En zou de gast en de vreemdeling (Hebr. 11 : 13) het leven savouereeren?

De diepte, de zucht wordt er door de theocratie uit gehaald. De wil des bevels die in ons werkelijke leven steeds weer den wil des besluits kruist, komt in dit boek nauwelijks ter sprake. En den wil des besluits, de diepte verschijnt ons in de beweging der liturgie; een reidans van positieve en negatieve teekenen. Toegegeven moet worden dat wij theologisch meer mogen en moeten zeggen dan wij op grond van ervaring mogen en kunnen. Maar ik meen toch wel schriftuurlijk te zijn, wanneer ik hier wat aarzelder zou spreken. Want die dans, wordt een dans van culturen, en aanstonds wordt er maar zoo gesproken over de Europeesch-Amerikaansche cultuur rondom het kruis. Theologisch mag er meer gezegd worden dan de ervaring toelaat. Maar hier is geen theologisch spreken: hier ontvangen wij een stukje duiding van geschiedenis. En dat wordt al zeer duidelijk wanneer de Europeesche cultuur wordt geacht als een incidenteele herhaling van Israël. In de ruimte kunnen wij uitspreken, waarover wij in diepte zouden zwijgen.

De diepte is ook uit den staat gehaald of op non-actief gesteld. 't Is mij niet ontgaan dat de schrijver wel zijn aarzelingen heeft. Maar wanneer er in Rom. 13 gesproken wordt over liturgen, dan is daaruit nog niet zoo af te leiden dat het leven in het gemeenebest een schoone liturgie is, waarbij de koning voorgaat. Dat bij zulk een uitspraak meer gedacht is aan het Oude Testament dan enkel aan Rom. 13 ligt wel voor de hand. Maar mij dunkt dat dat wat over den staat wordt gezegd in het Nieuwe Testament ons toch wel wat voorzichtiger heeft te maken, omdat het verband tusschen theocratie en staat daar meer profetisch is. De geheele wijze waarop over den staat, beter over de overheid, wordt gesproken, doet steeds vreemder aan. Af en toe vragen wij ons af, in welke wereld wij ons toch bevinden. Nu kan daartegen in weer gezegd worden dat het meer prae-dicatief, dan phaenomenologisch toe gaat, maar ik ben er niet van overtuigd dat deze uitspraken over den staat Bijbelsch gerechtvaardigd zijn.

Trouwens, men vraagt zich steeds af hoe 't komt dat over den staat even makkelijk wordt gesproken als over de kerk. Wij dienen toch vast te houden dat God alle dingen Christus' voeten onderworpen heeft, maar dat God Hem, d.i. Christus, der Gemeente gegeven heeft tot een Hoofd boven alle dingen; der Gemeente, welke Zijn lichaam is en vervulling desgenen, die alles en allen vervult (Ef. 1 : 22, 23). In het Rijk van Christus gaat het

om de kerk. En aan de kerk heeft Hij geheimen en opdracht verleend die betrekking hebben op de wereld. In de kerk vernemen wij dingen over de overheid en de wereld die wij zelf niet weten en vrijwel nooit kunnen weten. Staat en wereld zijn en blijven daemonisch genoeg. Maar de kerk weet dat de staat zijn plaats heeft aangewezen gekregen en dat de gevangenis gevangen genomen is. De kerk weet: „het is geschied”, zooals het met Duitschland geschied was al een paar jaar voor het eindigen van den oorlog en wij toch door allerlei verschrikkingen heen moesten, waarbij wij niet onze sigaar prettig hebben gerookt, maar waarbij wij gezucht hebben.

't Gaat niet aan om de diepte te omgaan om dan in de breedte uit te gaan bouwen. Hier is een tekort aan eschatologische reserve. Wel kent de schrijver de onheilspellende en apocalyptische woorden van den Bijbel. Maar zij beletten hem niet te genieten. En ik begrijp niet dat, wanneer eenerzijds de diepte er zoo uitgehaald is en anderzijds zoozeer gespeculeerd wordt met de diepte en de verborgenheid van Gods werk, de schrijver toch zoo bezorgd kan worden over het lot van Europa. Of breekt hier ineens de wil des bevels door de omheining der spel-momenten heen?

Mijn tweede bezwaar is dat er niet wordt geschreven over het leven van den Christen in den staat. Hij spreekt over den staat, over de overheid en is daarbij wel zeer ver van alle piëtisme. Toch had hij iets langer moeten luisteren naar de piëtisten: want die hebben een zeer bepaalde huivering ten opzichte van den staat, die niet geheel onbijbelsch is. Al doet het weldadig aan dat hij ons geheel uitleidt uit het individualisme en de neutraliteit. Evenwel: over 't leven van den Christen in den Staat wordt veel te weinig gezegd. 't Schijnt dat zijn hiërarchisch besef hem daarvan afgehouden heeft. De weerglans der goddelijke majesteit schijnt er zoo regelrecht op dat hij niet eens laat zien hoe het er toegaat in de dagelijksche practijk.

Maar hoe gaat het in hem toe? Dat hangt zeker samen met de plaats hem door God aan den Staat aangewezen: en dan meen ik dat wij hem hebben te zien als een orde, een provisarium, een teeken dat de schepping wacht op de voleinding van Gods heerschappij. Hij is Gods genadige hulp in deze zondige wereld; hoewel nergens de menschelijke wrevel tegen Gods heerschappij zoo aan den dag treedt als juist hier. Nochtans, een orde Gods, niet alleereerst bedoeld als de toorn Gods tegen de zonde als wel als teeken van Gods barmhartigheid en vriendelijkheid. Een hulp die God ons verleent, die God, die de God en Vader van onzen Heere Jezus Christus is. Ver zijn wij hier van het natuurrecht en ver ook van de leer der algemeene genade. Juist doordat de Staat dat is, kan over hem een weerschijn hangen van het Godsrijk. De Godsheerschappij bedient zich van den Staat! 't Hoofd der Gemeente, is Dezelfde als door Wien en tot Wien alle dingen geschapen zijn. (Coll. 1). De machten (Rom. 13 : 1) zijn ontmachtigd (Coll. 2 : 15). Daarom betreden wij in de politiek geen verboden, geen duivelsch terrein. Ook de staat mag zich zelf niet meer leven; en zal het ook niet kunnen. Maar hoe, en waartoe hanteert God den Staat, hier en nu? Ik meen omdat wij niet zonder zijn orde en tucht in deze vergaande wereld kunnen leven, wij die aangewezen zijn op den naaste. De staat dient voor den in Christus geopenbaarden liefdewil Gods, dient voor den naaste als dengene

dien Christus liefheeft, dient voor de Gemeente als de schare zijner broeders. M.a.w.: de staat is genomen in den dienst Gods; den dienst van Christus. In dit tijdsbestek is de kerk op een andere wijze in Gods zorg genomen dan de staat. Daarom kan gezegd worden dat in dit tijdsbestek de staat na de kerk komt, zooals Christus met zijn kerk ook andere bedoelingen heeft dan met den staat, de overheid. Zonder dat de staat afhankelijk wordt van de kerk, is het zijn opdracht om rondom de kerk orde te scheppen; en dat niet alleen om het pad naar de kerk te bewaken maar eveneens om het recht Gods op deze wereld tot uitdrukking te brengen. Zij is dienaarssse Gods; en dat is meer dan dienaarssse der kerk. Maar zij heeft haar opdracht in een wereld, waarvan de gedaante vergaat. De kerk weet van een andere wereld! Om wille van die „andere” wereld, leeft zij voor deze wereld. De staat dient het recht om deze wereld in haar voorloopigheid te bewaren. Daarom is de overheidstaak streng en effen. Hier kan ik niet overnemen wat van Ruler zegt: „het offer der verzoening, het lijden en het sterven van Christus wordt aan den mensch en aan zijn wereld voltrokken en daarin geschiedt het recht Gods. In deze dynamiek of ook in deze dramatiek staat de overheid, die het zwaard draagt en het recht voltrekt. Dit zijn de geheimenissen van het kruis. Zij worden aangeduid door de woorden: offer, verzoening, recht, redding”. (180). 't Recht van den staat is dus een vorm van het recht Gods dat Christus treft als Hij een verzoening voor deze wereld wordt. De staat deelt in de geheimenissen van het kruis. En zijn straffen zijn een vorm waarin het offer der verzoening aan den mensch wordt voltrokken. Nu begrijp ik waarom hij over den staat spreekt bij de notie offer; en niet bij de notie recht. Maar dit is naar mijn meening niet meer theologie, maar gnostiek. Het recht van den staat kan deze pretentie niet hebben. 't Heeft niet eens de pretentie de menschen bij Christus te houden. Dat doet de kerkelijke tucht. Het recht van den staat wordt bij v. R. iets van sleutelmacht.

Dat wil niet zeggen dat de gedachte dat het lijden en sterven van Christus aan den mensch en aan zijn wereld voltrokken wordt, in zichzelf on-Bijbelsch zou zijn. In het eschatologisch oordeel over Israël en de wereld ligt een toepassing van dit lijden en sterven van Christus. Wat eschatologische verwerping en redding beteekenen, is openbaar in de verwerping en redding, in kruisiging en opstanding van den Zoon. Maar dit zijn oordeelen die God voltrekt en het gaat niet aan om die oordeelen in één adem te noemen met 't recht dat de staat voltrekt. Ik zeg niet dat het er geheel vreemd aan is, tenzij dat het recht van den staat geheel valt buiten de gerechtigheid Gods. Ik zeg evenmin dat het er mee samenvalt, tenzij ik zou beweerden dat het recht van den staat en de gerechtigheid Gods elkander geheel dekken. Hier liggen naar mijn overtuiging groote kortsluitingen, die eerst in de practijk van het politieke leven zichtbaar en voelbaar worden. Bij uitspraken als bovengenoemde wekt het den indruk dat, terwijl alles door en door problematisch is, men de problemen te boven is of duidelijk een weg ziet, hoe ze te boven te komen. En ook al is het toegestaan om theologisch meer te zeggen dan phaenomenologisch, ook dan zit er geen dringend moment in. Het dringende moment zou hierin moeten zitten dat men den feitelijken staat theocratisch waardeert in de practische verhoudingen. Maar zoolang reserve geoorloofd is ten opzichte van den feitelijken staat, zoolang zijn wij met al de enorme uitspraken geen stap

verder; en ze werken verdoovend en misleidend. Men denkt zich op weg naar nieuwe werelden en laat het anker vallen juist waar velen al jaar en dag ankeren, zonder dat zij in deze harde wereld al te groote theocratische droomen hadden.

Maar hoe staat het dan eigenlijk met het recht? Vanwaar haalt de staat dit recht? Ik keer dus terug tot het punt van het leven van den christen in den staat. Men kan toch niet volhouden dat de staat het recht rechtstreeks uit den Bijbel afleest; dat zal men zelfs niet kunnen volhouden wanneer men een rechte lijn wil trekken van het politieke leven van Israël naar ons politieke leven. Allereerst was Israël primair de gemeente Gods, in de voorloopige begrenzing van een volk. Ten tweede heeft alle recht een locale en temporale kleur. Met het recht teruggaan op het natuurrecht is ons niet toegestaan: daarvoor weten wij te weinig van de natuur na Gen. 3. 't Gronden in de humaniteit wil zeggen dat het volkomen vloeiend en zonder gezag zou zijn. Hier komt de geheele kwestie van de rechtsvinding die nooit stil staat. Wat vastgelegd is, voorziet niet in alle gevallen. En nieuwe gevallen drijven tot nieuwe formuleeringen. Wanneer hier de staat neutraal zou willen blijven verliest hij 't laatste beetje respect voor zich zelf. Hoe kan de staat in zijn driedelige functie van rechtspraak, rechtsvinding en rechtshandhaving hier voort? „Rechtdenken is gemeenschapsdenken: wie naar recht zoekt houdt geen monoloog, maar roept op, vraagt antwoord” (Scholten), zoowel in verband met vinding als met controle. „Het rechtsbewustzijn ontwikkelt zich in een nooit eindigenden dialoog, waaraan alle rechtsgenooten deel nemen” (Scholten). Ik weet, dit alles klinkt aarzelender dan „het recht” waarover van Ruler spreekt. Maar hij is het natuurlijk met mij eens, dat „het recht” niet ergens rechtstreeks af te lezen is.

Hier komt oplichten de opdracht van den Christen in den staat; waarbij het den Christen gaat om den rechten staat. Waar zou het anders om begonnen zijn? Hier neem ik over wat de Quervain zegt: „juist als lidmaat van Jezus Christus, als iemand, die de naaste zijn mag van den ander wordt hij tot drager van het politiek-staatkundig leven, tot een mede-verantwoordelijke. Hij wordt politiek verantwoordelijk als iemand, die dankt voor de veelvoudigheid der gaven Gods, voor den vrede, voor de rechtszekerheid, voor de gemeenschappelijke arbeid in arbeid en cultuur. 't Gaat hier om mede-verantwoordelijkheid in die samenleving, waar men den naaste aantreft. Trouwens, het is toch niet zonder beteekenis dat wet en profeten worden saamgevat in de twee geboden in Matth. 22 en dat de twee geboden uitklinken in het ééne gebod, dat van het liefhebben van den naaste (Rom. 13: 9). Hier dient gemeenschappelijk, in volle verantwoordelijkheid gezocht te worden naar den wil van Hem, die het Hoofd der kerk is en Heer van den staat. En dan zal het zoo zijn: „het leven van den mensch in een staat is het leven onder dezelfde staatsregeling. In deze staatsregeling moet de vrijheid, de verantwoording van den mensch maar niet alleen slechts erkend zijn, zij mag zelfs niet problematiek zijn: de verantwoording van den mensch als lid der gemeente, als hoorder en dader van het Woord, als broeder tegenover den broeder, als naaste tegenover den naaste, de verantwoording van ouders voor de kinderen enz.” Want in de verantwoordelijkheid blijkt al of niet of wij God het antwoord geven. Verantwoordelijkheid is getuigenis

van het geloof. De Staat mag deze nooit afnemen. Zou hij het doen als Meemaansche werkelijkheid, dan brengt hij in geestelijke slavernij.

Maar wat komt hier te voorschijn? Niet anders dan de democratische staat. Maar deze gezien in samenhang met recht en verantwoordelijkheid. Democratie die opkomt uit de kerk! Stellig niet als een strijd om de rechten van den mensch en de menschelijke persoonlijkheid. Stellig niet als een zich handhaven van den enkeling tegenover den staat. Maar de staat is gesteld voor een boven-menschelijke opdracht. Hij kan zich zelf zoo moeilijk begrijpen. De gebrokenheid, het daemonische begeeren, de zondigheid treedt bijkans nergens duidelijker op. Tegelijk „machten“ die in dienst zijn gesteld door Christus. De Staat begrijpt zich zelf niet buiten de kerk. Maar kan zijn werk niet vervullen buiten de leden der Kerk. Juist op hun hulp is hij telkens aangewezen, wil hij 't rechte doen. 't Is alles in voorloopigheid. Maar 't moet gehoorzaam volbracht.

Is dit te weinig? En is dit „te weinig“ een teken van verval van Europa, zooals de theologie van Karl Barth? De v. Ruler mag dezen uitspraak voor zijn re ening nemen. Hij belast er zich zelf mee. Hoewel, 't schijnt mij meer een „aardigheid“ dan oordeel te zijn. Wil De van Ruler wederoprichting der theocratie naar het voorbeeld der O.T.sche staatsvorm? Dat beteekent in de praktijk buigen voor een fast accompli, omdat de gedragingen van den Staat theocratisch gedrapeerd worden. Wat een knechting der geweten dat zou kunnen worden! De daemons van den macht is niet onderkend; deze is „harmloos“ gemaakt. 't Wordt, in plaats van zich verheugen in den reidans der daden Gods, een dans om de macht. Hij omhangt den staat met iets, waarmee alleen de kerk omhangen is.

Zullen wij de term „theocratie“ laten vallen? Waarom? Dan zouden wij de regering des Vaders door Christus in haar algemeenheid loochenen. Maar haar fixeren als De v. Ruler doet is „gedroomd paardrijden“. Hoewel ik mij bedenken dat hij wil overgaan tot een „theocratisch offensief“, i.p.v. een „vlucht in de democratie“. En ik bedenken mij ook dat theocratisch leven voor mij niet beteekent „oppervlakkig“ leven. Maar goed 't gaat mij tegen dat fixeren dat „de kerk als cultisch centrum van het volksleven en de staat als politieke omgeving van de Christelijke Gemeente tezamen, zij het in tweestelsel vorm, maar dan toch met precies gelijke sacramenteel-liturgische kracht en geldigheid, de „theocratie“, de meemaansche werkelijkheid, de genade-heerschappij van Jezus Christus vertegenwoordigen! De kerk is „trouw aan de aarde“ en de staat heeft deel aan de geheimenissen in het kruis! De staat aangewezen om de sentura morum over het volk uit te breiden! Alsof de Staat zou weten van „zonde“ en alsof haar recht waarborg zou kunnen zijn voor de vrijheid in Christus. Ja, wordt gezegd, het lijden en den dood van den Meesman aan de menschen te voltrekken. Nog eens, wat moet ik mij daarbij denken?

Is dat afgeluisterd uit de Schrift? Is dat afgeluisterd uit de bekennissen der kerken? 't Staat er nergens bij. En ik vermoed dat die afwezigheid niet geheel toevallig is.

Ik eindig. Tientallen vragen blijven onbesproken. Begrijpelijk. 't Boek heeft aanvankelijk iets van een lentewind: bevrijdend. Dan van een lawine, die zich over 't moeizaam opgebouwde heen stort. Dan van een gewaagde poging om uit te komen uit de raadselachtigheid van wereld en staat en

kerk. En 't eindigt met dit besef: wanneer er, al was 't maar even, meer erkend werden de diepten in de Messiaansch gemaakte werkelijkheid, dan zou het geheele boek anders geschreven zijn. 't Laatste besef is meer dat van verstijving dan van bevrijding. 't Wil te veel; en geeft daarom minder.

Ondertusschen: 't is geen verloren tijd om dit boek te lezen en te herlezen. En het is respectabel om zoo eenige stappen te doen op het terrein van staat en wereld. Wij wachten de volgende stappen af, want de schrijver gaat onvermoeid verder. En ik weet dat hij zijn antwoord al klaar heeft.

D. TROMP.

Enkele opmerkingen over het Symbolo-Fideïsme.

I. Naam en Methode.

Naam. — Tegen het einde van de vorige eeuw waren te Parijs een tweetal invloedrijke hoogleraren werkzaam, die een nieuwe richting in het Franse Protestantisme voorstonden. Daar doceerde Prof. Ménégos, wiens richting, een zgn. fideïsme, wordt gekenschetst door de zin: „Nous sommes sauvés par la foi, indépendamment des croyances” ¹⁾. Zijn denkwijze en methode leidde er toe, dat hij evenals de andere promotor van genoemde stroming, Prof. Auguste Sabatier, dogmata symbolisch interpreteerde. Deze noemt zijn methode een critisch symbolisme ²⁾. Symbolisme, zegt Delacroix, „c'est-à-dire interprétation symbolique des dogmes, qui ne sont qu'une expression contingente, locale, temporaire, changeante du sentiment religieux” ³⁾. Een onbekende heeft de beweging samengevat onder de naam „symbolo-fideïsme”. Het symbolo-fideïsme is een stroming op het Protestantse erf, het is een weder opnemen van de oude Reformatische vroomheid van het sola fide. De Rooms-Katholieke, zowel als de Protestantse orthodoxie leggen beide sterk de nadruk op de noodzakelijkheid van het aanvaarden van bepaalde dogmata, als absolute waarheid beschouwd (croyances of geloofsvoorstellingen). Tegen deze stromingen is gericht het „indépendamment des croyances”. Het Protestantse liberalisme, dat in Frankrijk aan het einde der 19e eeuw tamelijk rationalistisch getint was, stelt het behoud van den mens afhankelijk van de liefde. Dan waarschuwt het Fideïsme echter voor het gevaar, te vervallen in een wettische houding, herhaalt het de waarschuwing der grote Reformatoren tegen het fides caritate formata ⁴⁾. Zo neemt het symbolo-fideïsme een middenpositie in en willen wij thans de vraag stellen naar zijn methode. Wij beperken ons daarbij tot enkele karakteristieke werken.

Methode. — Behalve de reeds genoemde hoogleraren, zouden als vertegenwoordigers te noemen zijn: Ed. Stapfer en P. Lobstein. Prof. Lobstein heeft een aantal studies over de Christelijke leer aangaande God uitgegeven, waarin hij telkens dezelfde methode volgt, zich nauw aansluitend bij het symbolo-fideïsme van Sabatier en Ménégos ⁵⁾. Hun aller methode is experimenteel en inductief te noemen. In zijn Etudes (zie de noten achteraan) behandelt Prof. Lobstein de verschillende eigenschappen Gods, en

wel achtereenvolgens Zijn eeuwigheid, alomtegenwoordigheid, alwetendheid en almacht, om te sluiten met een studie over Gods persoonlijkheid. In al deze studies is dezelfde psychologische, historische methode toegepast. Wij zullen de eerste studies ontleden, aangevuld met enkele opmerkingen over volgende hoofdstukken.

Handelende over het leerstuk der eeuwigheid Gods, begint Lobstein af te wijzen de gebruikelijke beschouwingen, waarbij geredeneerd wordt als volgt: God is zonder begin en zonder einde, dus eeuwig. Eeuwigheid wordt op deze wijze herleid tot een oneindige duur. Hij acht het te betreuren, dat velen aan hun formule een objectieve waarde toekennen, en menen dat zij een metaphysische waarheid vertolkt. De *πρώτον ψεύδος* der scholastieke theologieën (van R.K. zowel als van Prot. zijde) is de verwarring van het subjectief-psychologische met het objectief-metaphysische gezichtspunt. In dit dogmatisme wordt niet voldoende rekening gehouden met de grote omkeer die door Kant is teweeggebracht. Tijd is een eigenschap van het subject, maar fout is het, als men nu per analogiam van den mens op God overgaat in het bepalen van Zijn verhouding tot de tijd. „Nous sommes incapables de réaliser par la pensée le rapport qui existe entre Dieu et le temps” (blz. 9). Hetzelfde geldt m.m. ten opzichte van de categorie der ruimte (blz. 32), evenzeer wil Lobstein zich niet vermeten „à définir le rapport qu'il y a en Dieu entre le vouloir et le pouvoir” (blz. 110). Want wij zijn „impuissants à porter un jugement sur la vie de Dieu en lui-même, nous ne saurions atteindre la forme et la modalité de son essence ni décider si elle est temporelle, intemporelle, supra-temporelle” (blz. 9).

Er is een andere weg, waarop wij het onderwerp kunnen benaderen, de religieuse. Nu volgt een psychologische analyse van de wijze waarop de mens godsdienstige ervaring ontvangt.

Lobstein gaat uit van een „instinct spirituel, à la fois réveillé et satisfait par une révélation qui est une délivrance”. De mens is op deze planeet geworpen ⁶⁾ en voelt zich verloren in dit kleine stukje universum, getuige en vaak slachtoffer als hij is van de onophoudelijke variatie der dingen, van het rusteloos voortvlieden van de tijd, van de immer dreigende dood. De mens heeft behoefte aan een vast punt temidden van de algemene vergankelijkheid van wezens en dingen, hij tracht zijn ééndagsleven vast te hechten aan een leven dat blijft. „Uit de diepte roep ik tot U”, zegt de Psalmist. Deze kreet van wanhoop is tegelijk een kreet van hoop en geloof. De mens zoekt een toevlucht tegen de onstandvastigheid van het leven, en zijn instinct van zelfbehoud doet hem steun zoeken bij Een die blijft als alles vergaat. Dat instinct is geen illusie, de gelovige herkent erin een positieve openbaring Gods: „l'aspiration de l'âme humaine vers l'Eternel est une inspiration de l'Eternel à l'âme humaine” (blz. 11). De mens wil zich toevertrouwen aan de Eeuwigheid Gods, niet uit intellectuele nieuwsgierigheid, maar uit de behoefte van het hart, uit de levensnoodzaak. Het is hem niet te doen om een voorstelling van geloof die tot object heeft de volkomenheid van het Goddelijk wezen, maar het gaat hier om een zedelijke acte, die zich verwerkelijkt door de overgave van ons gehele geestelijke wezen. Geloof in de eeuwigheid Gods is geen speculeren over het wezen Gods, noch een trachten de geheimen van Zijn transcendentie te ontsluieren, maar het is „se confier à une volonté qui ne connaît ni défaillance,

ni précipitation, ni recul..... c'est entrer nous-mêmes en relation personnelle et vivante avec ce Dieu qui nous sauve de l'inconstance et de la caducité des choses périssables....." (blz. 19).

Op soortgelijke wijze beschouwt Lobstein het geloof in Gods alomtegenwoordigheid, dat ons redt van de verlatenheid waarin wij ons bevinden, tegenover de materiële en zedelijke machten die ons dreigen te verpletteren (b.v. strijd tegen het kwaad). Zijn kreet om redding wordt bevestigd door, of liever, bevestigt zelf de aanwezigheid van een Wezen dat hem niet alleen laat, maar wil steunen, troosten en vergeven. Wij geloven in de alomtegenwoordigheid Gods naarmate wij ons toevertrouwen aan de wil van den hemelsen Vader, ons laten leiden door Zijn Geest, laten doorschijnen door Zijn Licht, laten oordelen door Zijn Heiligheid, troosten door Zijn Goedheid en Liefde (blz. 37—38). Het gevoel van nood en afhankelijkheid, het religieus instinct door openbaring gewekt, en het zich toevertrouwen aan den Eeuwige vinden wij dus als oorsprong der religie.

Deze psychologische analyse wordt bevestigd door het getuigenis der historie (blz. 136). Lobstein slaat nu de Bijbel op, niet om daarin bewijzen te vinden, die met uitwendig gezag zouden kunnen optreden. De methode van het Schriftbewijs verwerpt hij uitdrukkelijk. Het is hem in de Bijbel te doen om iets beters: de Bijbel bevat de klassieke uitdrukking van de religieuze kennis der eeuwigheid Gods (blz. 18). Deze zekerheid leest hij o.a. in Psalm 90, Jesaja 40, maar vooral gaat hij in op het geloof in Gods eeuwigheid bij Jezus Christus. De Eeuwige is voor Jezus niet het Absolute, het Onvoorwaardelijke, maar de Hemelse Vader, wiens eeuwigheid niets anders is dan onwankelbare trouw en zichzelf nooit logenstraffende liefde (blz. 15). Hier heeft het geloof inhoud ontvangen.

Wat ons opvalt in de bijbelse getuigenissen, is de concrete vorm, tegelijk poëtisch en populair, zonder wetenschappelijke pretentie. Het natuurlijk kleed rond de godsdienstige gedachte van de eeuwigheid Gods, is het beeld, het symbool (blz. 18), geschapen door de inspirerende ziel achter het bijbelwoord.

Dan vraagt schrijver: bestaat er nu geen enkel verband tussen de metaphysische kennis en de godsdienstige ervaring van de Eeuwigheid Gods? Is er een synthese te vinden die beide soorten van kennis verzoent? Feitelijk is dit de vraag naar de waarde van theologie en dogmatiek. Of wat anders geformuleerd: wij moeten nog spreken over de wijze waarop het geloof wordt uitgedrukt. Want wel blijft het zaak, te komen tot een juiste formulering van het geloof. De theologie heeft tot taak „d'exprimer d'une manière complète et exacte les réalités religieuses dont la certitude intime lui est donnée par la foi" (blz. 21). Elders heeft Lobstein als eisen voor een Protestantse dogmatiek gesteld, dat zij de wetenschappelijke uitdrukking van het protestantse geloof zal zijn, en wel van het geloof der Kerk, niet van een individuele geloofsovertuiging. Tevens moet het dogma beantwoorden aan de noden van de actuele situatie, de huidige generatie (Essai, blz. 47—51). De formules van den dogmaticus behoren hun inhoud niet te ontleen aan een of ander wijsgerig systeem, maar putten die uit de bron der evangelische waarheid, geassimileerd door het christelijk bewustzijn. De metaphysische speculaties der scholastici zijn alleen in zover van waarde als zij een beschrijving geven van zielsbewegingen, geloofshandelingen. Bewijzen echter leveren zij niet. De rol van de dogmatiek dus bestaat in het

getrouw vertolken van de ervaring, tengevolge waarvan wij de eeuwigheid Gods aanvaarden. Het geloof grijpt God, die met den mens in gemeenschap treedt, de christelijke theologie heeft dit verbond tot uitdrukking te brengen. Theorieën zijn geen bewijsmiddelen, maar symbolen die bestemd zijn voor het vertolken van de subjectief ervaren religieuze waarheid in de wereld van het denken.

Lobsteins methode omvat dus: 1e. een afwijzen van elke scholastiek, die als preambule voor het geloof vraagt het aanvaarden van bepaalde waarheden (croyance); 2e. een analyse van de godsdienstige ervaring gaande via het gevoel van nood en afhankelijkheid, het religieus instinct waarin God reeds spreekt, tot de confiance, het geloof als vertrouwen dat alleen behoudt; 3e. een historische uiteenzetting, teruggrijpend op de bron van het christelijk geloof, bevestigt de psychologische analyse en geeft inhoud aan het geloof; 4e. het geloof moet worden vertolkt door het dogma, dat geen bewijsmiddel maar als symbool, de inadaequate uitdrukking der religieuze ervaring is. Wij herkennen hierin duidelijk de beide bewegingen die zijn samengekomen in de benaming symbolo-fideïsme. Het gaat om het geloof dat behoudt zonder „croyance”, ten aanzien van het dogma wordt een symbolische interpretatie gegeven. In de verschillende andere hoofdstukken van het boekje past Lobstein voortdurend dezelfde methode toe.

II. Ontstaan en Wezen van de Godsdienst.

De kennistheoretische achtergrond van het symbolo-fideïsme is een ietwat gewijzigd Kantianisme. Alle dogmatisme en sensualisme, maar ook het idealisme wijst Sabatier b.v. af om met Kant te aanvaarden de noodzaak van het criticisme en dualisme van het theoretische en het praktische. De woorden subjectivisme en bewustzijn geven herhaaldelijk de richting aan van het wijsgerig denken. De theoretische rede kan niet benaderen de wereld van het geloof, dit is uitsluitend een zaak van de praktische rede, van gevoel en wil. Opmerkelijk intussen, dat hoezeer de symbolo-fideïsten Kant als hun wijsgerig uitgangspunt kennen, de sfeer van de praktische rede een geheel andere is geworden. Het gaat hun nl. niet als Kant om de wil, de zedelijke verplichting. Het „du sollst” vindt geen weerklink, kan ook geen weerklink vinden bij een instinctieve theorie. Maar toch neemt Sabatier van Kant over het conflict in den mens tussen het wetenschappelijk determinisme en de „activité morale” (de tegenstelling wetmatig gebonden natuur en zedelijke vrijheid). Kant heeft gelijk als hij de theoretische rede niet in staat acht het bestaan Gods te bewijzen. Hij weet van God, zoals hij „an sich selbst” is, geen kennis te kunnen verkrijgen. Godsdienst is een „anerkennen” Gods, een uiting der praktische rede. Maar dan verlaten Sabatier c.s. Kant. Want van een zedelijk postulaat Gods is geen sprake. De strakke gebondenheid aan wil en plicht kennen zij niet. „Hoemeer”, zegt Sabatier, „ik de wetten van de wereld leer kennen, hoe minder krijgt het ik gelegenheid te leven en te handelen.” Het is een praktisch conflict, een levensconflict in mij, waarvoor ik naar een innerlijke, dus praktische oplossing zoek. Het gaat erom aan de geest het vertrouwen in zichzelf weer te geven. „Il faut accroître l'énergie de sa vie intérieure pour lui faire trouver la force de croire et d'affirmer en face de l'univers la souveraineté

de l'esprit. Cela revient à dire que la solution du conflit c'est la religion . . . une religion intérieure, une activité de l'esprit qui saisit en soi la suprématie de l'esprit universel, et, par un acte de confiance intime, élan instinctif de l'être près de périr, s'affirme à lui-même sa propre dignité, et fait jaillir de son propre fond la religion irrésistible de l'esprit." (blz. 363). Het dodelijk conflict tussen de „connaissance du monde" en de „conscience du moi" vindt anders gezegd een oplossing slechts in een bewustzijn van iets, dat superieur is aan het ik en aan de wereld, het bewustzijn van het universele en soevereine Wezen, „le sentiment de la présence de Dieu" (blz. 364). Er moet een universeel wezen bestaan, waarvan de mens zichzelf afhankelijk gevoelt, en waarvan ook het gehele universum afhangt. Het postulaat Gods der practische rede is hier dus minder zedelijk of wilsmatig, dan wel gevoelsmatig gefundeerd. Zoals twee evenwijdige lijnen elkaar in de oneindigheid raken, raken onze theoretische en practische rede elkaar tenslotte in God. Met een woordspeling noemt Sabatier dit niet een salto mortale, maar een salto vitale.

Kennis-theoretisch gesproken, vallen dan twee kennisorden te onderscheiden: *a.* de objectieve orde, berustend op gewaarwordingen, actie van de „dingen" op het subject, passiviteit en *b.* de subjectieve orde, actie van het subject op de objecten, spontane energie, wilsuitingen, handelingen, activiteit. Ons gehele leven wordt vergeleken met een ellips die als brandpunten heeft: Vie réceptive et vie active (blz. 375). Objectief noemen wij iedere idee of hoedanigheid die op het object alleen kan worden teruggebracht, waarbij de actie en dispositie van het subject buiten beschouwing blijven. Subjectief noemen wij iedere kennis die de identiteit van subject en object insluit (blz. 369). Iedere kennis is een geheel van oordelen, maar het is niet hetzelfde soort oordelen die de physische en zedelijke kennis funderen. Te onderscheiden vallen existentie- en waarde-oordelen. Zoals de mathematica de categorie getal, abstracte vorm van de gewaarwording kent, stelt de moraal de categorische imperatief, de abstracte vorm van de activiteit van de geest als basis. Concluderend: de godsdienstige kennis is van karakter subjectief-practisch. Het object van de religieuze kennis, moraal of aesthetica, God, het Goede, het Schone valt niet te grijpen buiten het ik en daarvan onafhankelijk. „Dieu ne se révèle que dans et par la piété; le Bien que dans la conscience de l'homme bon; le Beau, que dans l'activité créatrice de l'artiste" (blz. 376). „Dieu n'est pas un phénomène qu'on puisse observer hors de soi, ni une vérité démontrable par raisonnement logique. Qui ne le sent pas en son coeur ne le trouvera jamais au dehors. L'objet de la connaissance religieuse ne se révèle que dans le sujet, par le phénomène religieux lui-même" (blz. 379).

Deze religieuze-subjectieve kenniswijze intussen heeft niet alleen betrekking op het object God. Men kan ook zichzelf en de wereld religieus leren kennen. Het criterium is steeds het subjectieve en de band die door het subject wordt gelegd. De religieuze kennis is dus naar haar karakter practiscq-subjectief ⁷⁾.

Vanuit deze kennistheoretische overwegingen is het dus begrijpelijk, dat Sabatier de tegenstrijdigheid van twee grote levensbewegingen, van binnen naar buiten en van buiten naar binnen, activiteit en passiviteit beschouwt als de oorzaak van het gevoel van nood dat den mens eigen is. Ik ben mij telkens pijnlijk bewust van allerlei beperkingen, gevoel mij onderworpen en afhankelijk. Zowel de beperkingen in mijn zelfbewustzijn, als

de ervaringen der wereld maken mij het leven zwaar en beide harmoniseren in het gevoel van bun gemeenschappelijke afhankelijkheid van God. Want het gevoel van onderworpenheid en afhankelijkheid „fournit ainsi la base expérimentale et indestructible de l'idée de Dieu" (blz. 20). Is het ontstaan van de religie dus te vinden in het afhankelijkheidsgevoel, het wezen wordt omschreven: "c'est un commerce, un rapport conscient et voulu, dans lequel l'âme en détresse entre avec la puissance mystérieuse, dont elle sent qu'elle dépend et que dépend sa destinée" (blz. 24). Deze „commerce avec Dieu" nu verwerkelijkt zich volgens Sabatier in het gebed. Het gebed is godsdienst in actie, daadwerkelijke godsdienst. Godsdienst is de intimiteit van het gebed en tegelijk een bevrijding. Godsdienst is inherent aan het menselijk bestaan, onlosmakelijk van zijn hart. Ik ben godsdienstig, omdat ik mens ben, zegt Sabatier, en ik kan niet buiten de menselijkheid vluchten. Anders gezegd: Godsdienst is den mens aangeboren. Ongodsdienstig, atheïst is niet degene die de dogmata der Kerk niet aanvaardt; eigenlijk is slechts atheïst en ongelovig de f. ivole natuur, die van deze frivoliteit een masker maakt om daarachter zijn brutaal egoïsme te verschuilen.

Als gebed en religie identiek zijn, dan is openbaring, het antwoord Gods, reeds inbegrepen in het gebed. Het bekende woord van Pascal: gij zoudt mij niet zoeken, als gij mij niet reeds gevonden had, heeft Sabatier gebracht op de gedachte, dat geen gebed onverhoord blijft, omdat het reeds door God is geïnspireerd. Geloof en openbaring zijn dus correlativa. „La religion n'est rien d'autre que la révélation subjective de Dieu dans l'homme et la révélation c'est la religion objective en Dieu" (blz. 34). Sabatier komt tot de volgende definitie van openbaring: „elle consiste dans la création, l'épuration et la clarté progressive de la conscience de Dieu dans l'homme, individuel et dans l'humanité" (blz. 35). Ik leg hiernaast een uitspraak van Lobstein: „la foi véritable, la foi vivante, c'est Dieu sensible à la conscience et au cœur, c'est l'Esprit divin rendant témoignage à notre esprit, c'est le Seigneur immanent à l'âme du fidèle" *).

De revelatie (Sabatier gebruikt het woord vrijwel in dezelfde zin als inspiratie) is dus een scheppende kracht. Deze scheppende kracht komt tot ons zeer intens in het bewustzijn van Israëls profeten, religieuze heroën, maar bovenal in het bewustzijn van Jezus Christus. Zowel voor Sabatier als voor Lobstein neemt de figuur van Jezus Christus een zeer centrale plaats in. Hij is het oer-phaenomeen van het Christendom en het begin van een oneindige keten van christelijke ervaringen. Bij Hem „j'arrive à une première expérience, à une expérience créatrice et inaugurale, qui a rendu possibles et a engendré toutes les autres. Cette expérience s'est faite, un jour, dans la conscience de Jésus-Christ" (blz. 177)

In het innerlijk leven van Christus ligt het zaad van het Christendom, daar is te vinden de godsdienstige openbaring, die, zich telkens herhalend, de gehele mensheid heeft verlicht en tot leven gebracht. Ook Lobstein beroept zich herhaaldelijk op het innerlijk leven van Christus. Het intellectuele, de leer heeft bij hem geen plaats. Jezus heeft niet geredeneerd, maar geleefd, gehandeld, liefgehad en zich gegeven (blz. 137 Etudes). Op grond van de band tussen Jezus en Zijn Vader, een band van leven en liefde, toont Jezus het beeld van den levenden en persoonlijken God. „C'est dans la conscience du Fils de l'homme que s'affirme et se réalise la divinité parfaitement spirituelle et morale; si jamais Dieu fut „sensible au cœur",

si jamais il fut l'objet d'une intuition directe et d'une expérience intime et immédiate, c'est dans l'âme de Jésus que s'opéra cette rencontre mystérieuse" (blz. 166 Etudes) Of: „ . . . la révélation absolue de Dieu c'est la conscience absolue de Jésus-Christ dans laquelle se trouve absolument réalisé, sous forme de vie concrète, le rapport normal entre l'homme et le Père céleste, qui s'est manifesté à lui" (blz. 135 Essai).

Zal dit beroep op het bewustzijn van profeten en van Christus nu toch niet een objectief element in de Godsdienst brengen, een Fremdkörper? Dit behoeft allermintst het geval te zijn, omdat het christelijk bewustzijn met blijde dankbaarheid de geestelijke verwantschap erkent, die heerst tussen de ziel der bijbelse helden en de ziel van den hedendaagse gelovige (blz. 107 Etudes).

Tenslotte moet er nog op gewezen worden, dat het karakter van het geloof, zoals dit ontstaat via gevoel van afhankelijkheid, van de kreet om hulp en het zoeken van een toevlucht in gebed en revelatie tot de band van de Godsdienst, voornamelijk is de „confiance". Ik behoef hier niet ver meer op in te gaan. Nog een enkele uitlating. In het stuk over de alwetendheid Gods schrijft Lobstein: „croire à la toute-science de Dieu, c'est faire tomber d'aplomb sur sa conscience le regard scrutateur du souverain juge qui pénètre nos pensées les plus secrètes, c'est se confier à la vigilante sollicitude d'un Père qui connaît nos besoins les plus intimes avant même que nous les ayons exprimés" (blz. 63 Etudes). Dit is geloofs-vertrouwen van zeer intense kracht. Bijzonder trof mij nog een passage uit een discussie met W. Monod over de Almacht Gods en de moeilijkheden daaraan verbonden. Lobstein schrijft: „ . . . c'est parce que vous contemplez le Père céleste en levant vos regards vers la croix du Calvaire, c'est parce que vous croyez en Jésus-Christ, que vous avez l'audace de soutenir que cet obstacle mystérieux . . . ne vous séparera pas éternellement de l'ineffable objet de vos efforts et de vos prières. C'est „l'âme invincible et invaincue du Christ" qui vous donne la certitude du triomphe suprême" (blz. 144 Etudes).

Wanneer wij bedenken dat het symbolo-fideïsme een product is van de 19e eeuw, die een sterk rationalistische inslag had, dan valt het bijzonder op, dat alle neiging tot speculatie of tot kil verstandelijk beredeneren hier afwezig is. Ik geloof, dat deze stroming is te waarden als een sterk protest tegen het rationalisme zowel van R.K. als van Protestantse zijde, van links als van rechts komend. Geloof is niet een voor-waar-houden van bepaalde geloofsvoorstellingen, is geen zaak van het intellect. De croyances zijn geen praeambula van het geloof, al dan niet later opgenomen in een „levend" geloof. Het is alles persoonlijk, direct, onmiddellijk, levend, practisch. Hier is geen sprake van foi implicite, noch van foi raisonnante (Delacroix), het is 't zuiver Protestantse begrip vertrouwen. Of eigenlijk is met het woord begrip al te veel gezegd. Het is de levenshouding van, de worsteling om overgave aan een Wezen dat machtig, heilig en liefdevol is. Luthers sola fide vindt een nieuwe formulering. Want dit is zeker wel de grondgedachte van het symbolo-fideïsme: de rechtvaardiging, het behoud alleen door geloof. Het oude dogma, dat in de Orthodox Protestantse kringen in zeer verrationaliseerde vorm voorkwam, was veelal vergeten. Slechts de school van Ritschl kende het nog als het centrale punt van het Protestantisme. Hier ontvangt het dogma

niet zo zeer een nieuwe formulering, neen het wordt weer doorleefd, het wordt tot religieuze ervaring.

Intussen is met dit sterk naar voren brengen van het sola fide wel een grote eenzijdigheid ontstaan. Lobstein zegt: „l'objet propre et la substance de la dogmatique protestante c'est le fait du salut par Jésus-Christ" (blz. 190 Essai). Heeft Luther de godsdienst niet te veel beperkt tot de vraag: hoe word ik behouden? Al leven Calvijn zowel als de Doperse en geestverwante stromingen ongetwijfeld uit de zekerheid dat vóór alles Gods genade ons op ons geloof wil behouden, zij kennen andere kanten van het geloofsleven. Het zou mij niet verwonderen, als het symbolo-fideïsme met zijn eenzijdig subjectivisme en fideïsme ons ten aanzien van wereld en leven op verschillende punten in de leegte laat staan. De gehoorzaamheidsfactor, de trouwe dienst aan de verbreiding van het rijk Gods, het werken in de wereld, de verhouding staat en Kerk, zijn nooit de sterke kanten van het Lutheranisme geweest. Oneindig sterker en meeromvattend was het Calvinisme, meeromvattend ondanks een terugtrekken uit de wereld, ook het oude Doperdom. Natuurlijk komen deze kanten ook bij Luther en de symbolo-fideïsten naar voren. Maar het accent valt toch wel grotendeels op het geloof als confiance.

De vraag dient voorts m.i. gesteld te worden: is de croyance geheel zonder betekenis? Voor de symbolo-fideïsten wel, telkens weer wordt de nadruk gelegd op het onbelangrijke, het a-religieuze daarvan. M.i. nemen zij terecht aan, dat de croyance met het behoud niets te maken heeft. Maar wordt de confiance zo volkomen direct door God geïnspireerd in ieder mens als zij het voorstellen? Zowel Sabatier als Lobstein geven weinig verklaring voor het optreden van het geloof. Het is er a.h.w. plotseling, zonder inleiding, zonder voorbereiding. Wel spreekt Lobstein van een keten van Christelijke ervaringen, voerende tot de eerste ervaring van Jezus, maar het zijn toch in zekere zin losstaande ervaringen. Subjectief immers is de kennisgrond, alles speelt zich af in het menselijk bewustzijn. M.i. ligt hierin een miskenning van de praedispositie, gegeven door het milieu, door afstamming en omgeving. Geloof is een persoonlijke zaak, maar ook Sabatier erkent een sociaal moment in de godsdienst (blz. 103 v.v.). Paulus zegt: ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος χριστοῦ (Rom. X: 17). Het woord wordt gesproken, mogelijk werkt de Geest in het Woord, maar het begin ligt toch in het Woord, daarna volgt het horen van het Woord. Hoe vaak zal dit iets hebben achtergelaten, dat niet direct, of in 't geheel niet uitgroeide tot het bewustzijn van de tegenwoordigheid Gods? De bewustzijnspsychologie door Sabatier toegepast, heeft geen rekening gehouden met het onderbewuste. Nieuwere psychologische opvattingen zouden de croyance een grotere plaats kunnen inruimen. Jezus Christus heeft gesproken over het zaaien van het Woord. De graankorrel blijft lang verborgen in de aarde voor hij ontkiemd is en vrucht draagt.

Maar hier raken wij tevens een ander bezwaar van het symbolo-fideïsme. Er wordt geen qualiteits-onderscheid gemaakt tussen openbaring en ervaring, Woord van God en menselijk geloof. Religie is immers gegeven met het mens-zijn (blz. 29). Feitelijk bestaat er ook geen qualiteits-onderscheid, geen distantie tussen God en mens. Wat wonderlijk en inconsequent, waar zo duidelijk wordt onderscheiden tussen het theoretische en het practische.

Onduidelijk en wat dubbelzinnig is de betekenis der openbaring door een en ander geworden. Veel bezwaren zijn hier te noemen, samenhangend met elkaar. De grote moeilijkheid is het gebannen zijn binnen de bewustzijnssteer. Indien het bewustzijn primair is en scheppend, dan kan de betekenis der openbaring niet groot zijn. Indien het Zijn niet vooraf gaat aan het bewustzijn, wordt openbaring, het spreken van het Woord, op zijn best een correlaat van ervaring en feitelijk overbodig. Gelukkig zijn Sabatier en Lobstein niet zeer consequent. Het voortdurend aanhalen van woorden als Pascal's: „Gij zoudt Mij niet zoeken als gij Mij niet reeds gevonden had.” wijst op een verbreking van de sfeer der immanentie. In het algemeen echter is deze sfeer niet verbroken. Sabatier verklaart uitdrukkelijk, dat het Ding-an-sich een Onding is, een dergelijk begrip is een rest der oude metaphysica (blz. 377). „Dieu ne se révèle que dans et par la pitié” (blz. 376). Dus niet door profeten en Jezus Christus, maar in hun vroomheid, hun bewustzijn. Het begrip Erlebnisstrom van Husserl duikt op. Want „une conscience illuminée devient illuminatrice” (blz. 56). Iedere goddelijke revelatie, iedere religieuze ervaring moet zich kunnen herhalen en zich voortzetten als actuele openbaring en individuele ervaring in Uw eigen bewustzijn (blz. 58). Het is mij niet duidelijk geworden of Sabatier enig onderscheid maakt tussen openbaring en ervaring dan voor zo ver bepaald door de correlatie objectief-subjectief. Sabatier kent psychologisch geen onderscheid tussen religieuze en poëtische inspiratie. Trouwens de gehele subriek van wat wij parapsychologische verschijnselen plegen te noemen en die vaak verbonden zijn met religieuze inspiratie worden door Sabatier als „phénomènes morbides” beschouwd (blz. 97). Het duidelijkst is de volgende uitspraak: „inspiration divine . . . n'est pas autre chose que l'obsession intérieure d'une grande pensée et d'un irrésistible devoir qui remplissaient leur âme et dont l'origine psychologique échappait à leur conscience” (blz. 159). Wij hebben gezien, dat volgens de definitie van openbaring deze bestaat in de schepping van het Godsbewustzijn in mens en mensheid (blz. 6). Openbaring zo verstaan, kent wel iemand in wien zich iets openbaart, ook iets, dat geopenbaard (geschapen) wordt, maar niets of niemand die zichzelf openbaart. God is het object, niet het subject der Openbaring. Maar als God het Object der openbaring is, dan blijft hij binnen de sfeer van het immanente, binnen de bewustzijnssteer. Immers, een object bestaat alleen voor een subject. Subjectief noemde Sabatier iedere kennis, die de identiteit van subject en object insluit (blz. 5). Gevolg: God is, indien Hij in het bewustzijn geopenbaard wordt, als object ident met het subject, dat Hem ervaart. Hier wreekt zich het gebruik van oude woorden. Het ware m.i. beter om in plaats van de woorden revelatie en ervaring in een zuiver immanente wijsbegeerte te gebruiken een term als tot bewustzijnkomen.

Een volgend bezwaar geldt de grondslag. Met Schleiermacher en overeenkomstig Paul Natorp in zijn „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität” wordt de grondslag van de godsdienst gevonden in het gevoel. Dit is een grote eenzijdigheid. Inderdaad is deze eenzijdigheid beter te dragen dan een eenzijdigheid, waarbij de grondslag van de godsdienst wordt gezocht in de rede of de wil. Het gevoel omvat meer, reikt dieper dan verstand of wil. Maar eenzijdig blijft het. Scherp wordt een onderscheid gemaakt tussen de objectiverende theoretische rede en de praktische van wil en gevoel. Het eigenaardige van de godsdienst nu is m.i. juist, dat

hij den gehelen mens aangaat. Christus stelt als het grote gebod God lief te hebben met geheel het hart, geheel de ziel, geheel het verstand (Math. XXII: 37). Het gevoel is vaak vaag en weinig bepaald. Moeilijk valt te onderscheiden en het gevaar is groot, dat bepaalde menselijke aandoeningen voor religieuze inspiraties worden gehouden. Prof. Ménégos onderscheidt van het geloof, zoals hij het opvat de gevoelens van sommige piëtisten, die de zekerheid van hun behoud grondvesten op de levendigheid van hun godsdienstige ontroeringen; wanneer de ontroering voorbij is, zakt vaak de zekerheid van behoud ook ineen. Het komt mij voor, dat een soortgelijk gevaar voor de symbolo-fideïsten niet denkbeeldig is. Godsdienstige twijfel is noodzakelijk, het geloof bestaat niet zonder het ongeloof. Maar als de godsdienst hoofdzakelijk gegrondvest is op het altijd zeer veranderlijke gevoel, komt de mogelijkheid van wanhoop en vertwijfeling op.

Een laatste opmerking betreft de historische fundering. Terwijl Sabatier en Lobstein zich ten aanzien van de Godsidee zoals deze op zichzelf zou kunnen zijn, onthouden van iedere uitspraak, valt het op, dat het allerm minst het geval is ten aanzien van het innerlijke leven van Christus. Over de gevoelens van Jezus wordt gesproken met een gemak, alsof men deze zelf heeft gekend en doorgrond. „Revenons, revenons au plus vite au Christe de l'histoire, c'est à dire au Christe seul réel et vivant” (blz. 192). Lobstein meent dat een dogma opstellen zeer eenvoudig is: „montrer qu'il est la traduction authentique de l'expérience religieuse de Jésus” (blz. 147 Essai). De oproep moge ons zeer sympathiek zijn, wij kunnen hem alleen volgen met een reserve. En wel deze, dat wat wij van Jezus Christus weten, niet is een nauwkeurig verhaal van Zijn leven en sterven, nog veel minder de uitingen van Zijn bewustzijn en gevoel. Wij hebben over Hem alleen een getuigenis der apostelen en bijbelschrijvers, die juist zeer sober zijn geweest met uitlatingen omtrent gemoedsbewegingen van Christus. Erken ik als normgevend of liever als Openbaring Gods, de Christusgestalte der Evangelien en der Brieven, dan wordt daarmee niet gedacht aan Zijn innerlijk leven, waarvan ik niets af weet.

Openbaring is „geheel anders” dan het gevoel, dat gelijk te stellen is met religieuze ervaring. Openbaring is de ontsluiting van de waarheid aangaande God, of liever: zelfmededeling Gods. Daarin, en daarin alleen, kan ik het vaste punt vinden in de chaotische verwarring van het leven. Want dit is een der juiste opmerkingen van de symbolo-fideïsten: godsdienst is bovenal een practische zaak.

Dr W. F. GOLTERMAN.

(Wordt vervolgd).

¹⁾ L. E. Ménégos, Théologie de l'épître aux Hébreux, 1894. Vergelijk voorts: La justification par la foi d'après Saint-Paul et Saint-Jacques, 1901; La fideïsme et la notion de la foi, 1905.

²⁾ Auguste Sabatier, Esquisse d'une philosophie de la Religion d'après la psychologie et l'histoire, 1897 (blz. 406 noot).

³⁾ H. Delacroix, La religion et la foi, 1922 (blz. 189).

⁴⁾ H. Delacroix, t.a.p. (blz. 190).

⁵⁾ P. Lobstein, Essai d'une introduction à la Dogmatique Protestante, 1896. Afgekort als Essai.

P. Lobstein, Etudes sur la doctrine chrétienne de Dieu, première série, 1907. Afgekort als Etudes.

⁶⁾ Ook Heidegger gebruikt deze term, bijv. Sein und Zeit I, 1931³ (blz. 175 v.v.).

⁷⁾ Vgl. ook Lobstein (blz. 47, Etudes): cette certitude est d'ordre pratique (et vital). Voor het voorgaande zie Sabatier 3e deel, 4e hoofdstuk, vooral blz. 359—384.

⁸⁾ Voor het voorafgaande zie Sabatier, 1e boek, capita 1 en 2, en Lobstein, Essai, blz. 31.

Boekbesprekingen.

Over de ontmoeting van theologie en sociologie,
Prof. dr W. Banning (inaugurele rede).

Wanneer voor de eerste maal binnen de theologische faculteit het vak sociologie gedoceerd wordt, vraagt men zich af hoe men hiertoe gekomen is en welke de betrekkingen tussen de theologie en sociologie zijn. Op deze vragen geeft Prof. Banning in zijn inaugurele rede een helder antwoord, dat ons treffen moet door zijn realiteit.

In de eerste plaats ontmoeten theologie en sociologie elkaar op de puinhopen. In de vraag: hoe heeft het zover kunnen komen? stemmen theoloog en socioloog samen. De laatste zal vragen naar de sociale krachten die er werken achter de diepgaande structuurveranderingen, die de oorzaak zijn van het grote verschrallingsproces. De theoloog vraagt naar het wezen der verschralling en het wezen der verlossing daaruit. Maar beiden doen dit in een zich gemeenschappelijk verantwoordelijk weten voor deze samenleving, waarin beiden gesteld zijn.

Tijdens de arbeid voor herstel en reconstructie wijst Prof. Banning een tweede terrein van ontmoeting aan. De moderne sociologie heeft de interdependentie der sociale verschijnselen doen beseffen en zo vanzelf de vraag naar de ordening naar voren gebracht. Wat is een goede en wat een kwade ordening? Is „rationele Menschen beherschung” b.v. als ordeningsprincipe „goed”? Hier heeft het Evangelie een reddend en normgevend woord te spreken, waar het de kwestie der ordening terugbrengt tot dat der gehoorzaamheid.

Het derde gebied der ontmoeting is dat der afgrenzing. „Wer plant die planenden?” is de vraag die de sociologie niet beantwoorden kan. Zij analyseert structuurwijzigingen, terwijl zij de normatieve bepaling aan de theologische ethiek overlaat.

De vierde en meest op den lezer beslag leggende plaats der ontmoeting is de Kerk”, waar de nood der wereld profetisch wordt belicht en de heerschappij van Christus over alle levensgebieden beleden.” Temidden van een rationalistisch dogmatisme en een vervlakt moralisme is er een ontwakend besef in de Kerk voor deze taak gekomen, dat geleid heeft o.a. tot een leerstoel voor kerkelijke sociologie. Het Rooms-Catholicisme is met haar priester-sociologen, -economen etc. de reformatische kerken een eindweegs voor.

Men leze dit boekje en beseffe zijn lancune in deze materie! Tevens houde men de grenzen scherp in het oog. De laatste betrekking-en-tevers-grens tussen theologie en sociologie staat in verband met het „skandalon” van het Evangelie.

W. P. T. K.

Prof. Dr. H. R. Kruyt: „Hoge School en Maatschappij
en Rede tot de Universitaire Gemeenschap”.

Wanneer de schrijver in zijn voorwoord niet vermeldde wanneer hij deze redevoeringen heeft uitgesproken, zou men wanen dat dit het jaar van uitgave dezer brochure is: 1946, zo actueel zijn de problemen die hier aangesneden worden. In de eerste rede toont Prof. Kruyt het onmetelijk verschil in waardering van de Hoge School in de maatschappij in Nederland en in Amerika. Dat deze waardering geheel afhankelijk is van de plaats welke de Universiteit meent te moeten innemen, acht ik duidelijk. Maar is het ons ook duidelijk dat de West Europese Universiteiten nog veel te veel beheerst worden door „De middeleeuwse vooringenomenheden”. Terecht zegt de schrijver dan ook: „Wanneer de behoeften zich wijzigen, kan de school niet onveranderd blijven”. Deze gehele rede vormt een ernstige waarschuwing voor iedere docent, afgestudeerde en student, die zijn taak niet breed-sociaal ziet.

Ook de tweede rede betreft ieder die tot een Universitaire Gemeenschap behoort. Bij lezing van deze rede meende ik nu en dan dat hier speciaal tot theologische studenten gesproken werd, aangezien zij, schijnbaar bij voorkeur, de Universiteit bezoeken om zo snel mogelijk een pastorie te kunnen bewonen. Prof. Kruyt zegt hierop: „Wie er niet komt uit begeerte naar wetenschappelijke vorming, maar louter op weg naar maatschappelijk succes, die beseft de aard der Universiteit niet”. „De

volksgemeenschap moet niet alleen knappe, maar ook algemeen gevormde, beschaafde (in hoge zin) afgestudeerden van de Universiteit ontvangen".

„Hoe hoog men dus de eis tot wetenschappelijke vorming terecht moge aanslaan, hij ontslaat de universitaire gemeenschap niet van de plicht de studenten meer in het leven mede te geven dan alleen het begrip van het eigen vak". En deze gemeenschap kan dan pas zijn plicht vervullen wanneer ieder lid zich bewust is welke plaats hij hierin moet innemen.

Moge dit zeer belangrijke geschriftje, door alle studenten en afgestudeerden gelezen worden en wel zeer speciaal door alle aankomende studenten, opdat zij weten welk verantwoordelijk voorrecht zij gaan aanvaarden.

Inleiding tot de Theologische studie. Samen-
gesteld door de Faculteit der Godgeleerdheid aan de Rijksuniversi-
teit te Groningen. J. B. Wolters, Groningen. f 6.90.

Dit boek wil geven een „oriëntering" op het wijde veld van studie, dat voor den aankomenden theoloog open ligt. Wanneer men, zooals schrijver dezes, door een confessioneel geleide theologie gevormd is, dan zal men de „Orient", d.w.z. de plaats, waar de zon opgaat, meestal ergens anders willen aanwijzen, dan de auteurs van dit boek. Wat niet wegneemt, dat dit boek voor zeer veel theologische studenten van groote waarde zal zijn, daar het de hedendaagsche problematiek op elk der hoofdwegen van theologisch Nederland beknopt en duidelijk laat zien door de brillen der Groningsche hoogleraren.

A. TROOST.

R. Vedder, Inleiding tot de Psychiatrie.
J. B. Wolters, Groningen, f 4.50, geb. f 5.—.

„Dit boek bedoelt allerminst een eenvoudig of beknopt leerboek der psychiatrie te zijn, het wil slechts een inleiding zijn tot het bestudeeren van een leerboek."

Wanneer men na lezing van dit boek zich deze eerste zin uit het voorbericht herinnert, dan moet men toegeven, dat dit boek zijn doel niet heeft gemist. Het geeft een duidelijke opsomming van de vele symptomen, van de ziektebeelden en van de oorzaken van de geestelijke afwijkingen. Als zoodanig doet het de uitnemende dienst van een systematisch en beredeneerd en daarom goed leesbaar woordenboek, dat de technische terminologie der psychiatrische vakliteratuur gemakkelijker verstaanbaar maakt.

Wat de lezers van ons tijdschrift echter vooral zal interesseeren, dat zijn de principiele grondgedachten, die in de psychiatrie hun meestal bedekte, maar krachtige invloed doen gelden. Hiertoe bedoelt dit boek echter niet in te leiden. Het wil slechts onderwijzen, wat men onder de begrippen „psychose", „neurose" en „psychopathie" „pleegt te verstaan". Wanneer de schrijver dit duidelijk heeft gedaan, dan heeft de opmerkelijke theoloog gespeurd dat anthropologische beschouwingen de practische diagnostiek richting geven. Doch in de anthropologie is met innerlijke noodzakelijkheid een religieus en dogmaticaal vooroordeel werkzaam. Als theoloog dient men dit wel te bedenken, wanneer men bij de zielszorg vruchten wil plukken van de moderne kennis van den geestelijk zieken mensch. Want de moderne psychopathologie is innerlijk doortrokken van de denkschemata der modern-humanistische wereld- en menschbeschouwing. Zij is nog niet toe aan een diepgaande bevruchting door een wezenlijk schriftgetrouwe anthropologie en wijsbegeerte.

A. TROOST.

Kerk en Eeredienst.

Afl. 4. van dit prachtig uitgevoerde tijdschrift opent met twee gedegen studies over de liturgie in het Oude en Nieuwe Testament, resp. van A. R. Hulst en G. Sevenster. Prof. J. de Zwaan schrijft een artikel over de bekende avondmaalspericop, 1 Cor. 11 : 23-24. Paul Chr. van Westering (Cantor-organist) uit Haarlem geeft een artikel over „Gemeente, dienaar en koor". Dan volgen: Liturgie en Catechesis, door P. M. Th. Stevens; „Liturgische opvoeding van de gemeente", door A. Braakman; de rubrieken „Woord en Wederwoord", „Vraag en Antwoord", Berichten, Keur der Boeken. Den slotte wordt de beginselverklaring van de liturgische kring afgedrukt.

Afl. 5. Referaat van Prof. van Royen naar aanleiding van G. van der Leeuw, Liturgie (1940), onder de titel „Op weg naar een nieuwe sacramentstheologie?” Vervolgens: J. Loos, „De Kerk van Engeland, in 't verleden en 't heden”. G. J. Hoenderdaal: „Mogelijkheden van de kerkmuziek”. „Kerkbouw”, een artikel van Prof. J. N. Bakhuizen van den Brink over het boek van K. L. Sijmons. Daarna een artikel over de „Raad voor Kerk en Eeredienst”. In de rubriek: „Woord en Wederwoord” wordt uitvoerig gesproken over de avondmaalsbediening voor zieken en over de kerkmuziekconferentie te Haarlem. Tenslotte de rubrieken „Vraag en Antwoord”, „Berichten” en „Keur der Boeken”.

Ingekomen boeken

- Dr. M. C. Slotemaker de Bruine, „Het Joodse vraagstuk” (C. F. Callenbach N.V., Nijkerk).
 Dr. E. Emmen, „De kerk in actie” (C. F. Callenbach N.V., Nijkerk).
 Prof. Dr. K. H. Miskotte, „In de gecroonde Allemansgading” (C. F. Callenbach N.V., Nijkerk).
 Prof. Dr. F. W. Korff, „Onsterfelijkheid” (Uitgeverij. Holland).
 Dr. M. Bolkestein, „Tien geboden” (Uitgeverij. Holland).
 Denis de Rougemont, „Denken met de handen” (Uitgeverij. Holland).
 Ds. J. J. Buskes, „Militia Christi” (Uitgeverij. Holland).
 Prof. Dr. G. v. d. Leeuw, „Johannes Passion” (Uitgeverij. Holland).
 Oscar Cullmann, „Les premières confessions de foi Chrétiennes” (Paris, Presses universitaires de France).
 Dr P. ten Have. Een methode van Bijbelse catechese (J. B. Wolters' Uitgeverijmaatschappij, Groningen).
 Erwin Sutz, De sociale boodschap der Kerk (C. F. Callenbach N.V., Nijkerk).
 Het tijdperk der atoomenergie. Rapport van de Commissie, benoemd door de Britse Raad van Kerken. (Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage).
 Kerk en Boeren. (Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage).
 Kerk en Samenleving. (Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage).
 Dr. Bern. Alfrink. Het Passieverhaal der 4 Evangelisten (Dekker en van de Vegt N.V., Nijmegen).
 Adolf Keller, Amerikanisches Christentum heute (Evangelisches Verlag A. G., Collikon-Zurich).

Zojuist verschenen:

Prof. Dr D. Th. ENKLAAR

PROBLEMEN DER INSTITUTIONEELE GESCHIEDENIS VAN NEDERLAND

Hierin geeft de schrijver een overzicht van de geschiedenis van bestuur en rechtspraak van Middeleeuws Nederland, n.l. dat der Marken, het ontstaan der Landsheerlijkheid, dat der ministerialiteit, dat van het ontstaan der statenvergadering, en het stedenprobleem.

Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleeraar aan de Rijks-Universiteit te Utrecht op 30 Sept. 1946.

Prijs f 1.25.

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij

Van Gorcum & Comp. N.V. - Uitgevers - Assen

Zojuist verschenen:

Prof. Dr J. N. SEVENSTER

HET BEGRIP PSYCHE IN HET NIEUWE TESTAMENT

Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleeraar aan de Universiteit van Amsterdam op Maandag 14 October 1946.

Prijs f 1.25.

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij

Van Gorcum & Comp. N.V. - Uitgevers - Assen

Podium

Onafhankelijk tijdschrift

voor literaire, culturele en politieke zaken

gaat thans 1 November 1946 zijn derde jaargang in.

Wie belang stelt in het Nederlands' letterkundig leven, vraagt zonder verplichting een proefnummer of het prospectus bij deze nieuwe jaargang.

U kunt dit doen bij Uw boekhandel of bij de uitgevers:

Van Gorcum & Comp. N.V. — Brink — Assen

Hebt U reeds kennis gemaakt
met de periodiek

HET GEMEENEBEST

Maandblad voor het Nederlands Volksgeheel en tot
bevordering van de volksgemeenschap, tevens voortzetting
van het illegaal verschenen tijdschrift „DE PLOEG”.

Onder redactie van Mr L. C. Baas, Dr V. A. M. Beer-
mann, Drs L. H. Bouma, Drs A. M. Brouwer, M. J.
Hartgerink, Mr Ir B. W. Haveman, H. Hommes, Ir L.
J. A. de Jonge, A. J. van der Leeuw, J. R. van der
Leeuw, Prof. Dr A. G. M. van Melsen, Dr Ir F. Prakke,
Dr H. D. de Vries Reilingh, Dr Ir F. Ph. A. Tellegen,
Mr Dr W. Verkade, Drs A. H. M. Wijffels.

Abonneert U zich op de nieuwe jaargang, die zojuist
ingegaan is.

Abonnementsprijs f 3.75 per halfjaar.

Voor studenten f 1.88.

Op te geven bij de boekhandel en bij

Van Gorcum & Comp. N.V. - Uitgevers - Assen

Binnenkort verschijnt:

Het licht op de kandelaar

EEN INLEIDING TOT DE BIJBEL

door **Ds. C. J. v. ROYEN**

De toenemende belangstelling voor de Bijbel in vele
kringen, die tot heden afwijzend of onverschillig stonden,
stemt tot verheugenis. Er is al reden tot verblijdenis,
wanneer men alleen maar opmerkt, dat daardoor een culturele
verdieping mogelijk is en dat het Nederland van heden
in staat zal zijn de band met het verleden vast te houden,
maar dieper is de vreugde voor wie in de Bijbel meer dan
een cultureel belangrijke verschijning ziet, nl. het getuigenis
omtrent ons geloof.

Juist de ontoegankelijkheid van de Bijbel heeft bij diegenen,
die de Bijbel voor zich verklaard zouden willen zien, en
het verlangen met zich rondragen, de Bijbel weer te kunnen
zien en te beleven als het Heilige Boek, de behoefte doen
ontstaan naar een gids, die hen allereerst het boek als geheel
verduidelijkt en de helpende hand biedt bij het verstaan
der afzonderlijke boeken. Prijs f 4.90 ing., f 5.90 geb.

Verkrijgbaar in de boekhandel en bij de uitgevers

VAN GORCUM & COMP. N.V. — AAN DEN BRINK — ASSEN

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

JOH. VAN DEN BERG (Kampen-a) Hoofdredacteur — W. P. TEN KATE (Utrecht)
Red.-Adm. — W. H. DE JONG (Groningen) — A. G. VAN GILSE (A'dam S.U.) —
G. MOLENAAR (A'dam V.U.) — D. TJALSMA (Leiden)

Alle stukken voor de redactie aan:
D. TJALSMA, HEERENGRACHT 22, LEIDEN

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, f 3.50* BUITENLAND f 3.85*

17e JAAR Nr 2



NOVEMBER 1946

INHOUD

Dr O. NOORDMANS, Woord en Geest	33
Ds J. G. WOELDERINK, Woord en Geest	37
Prof. Dr W. GROSSOUW, Woord en Geest volgens den Apostel Paulus	43
V.S.T.F.-Nieuws	49
Een belangrijk en goedkoop boekje	51
Boekbesprekingen	51

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN



TEKST EN UITLEG

PRAKTISCHE BIJBELVERKLARING

door Prof. Dr F. M. Th. Böhl en Prof. Dr A. van Veldhuizen †
I. HET OUDE TESTAMENT

Zoo juist verschenen:

Dr F. M. TH. BÖHL

DE PSALMEN

Eerste deel

Prijs, gebonden . . . f 3,95* bij intekening . . . f 3,40*

Verkrijgbaar bij de Boekhandel en bij den Uitgever

J. B. WOLTERS - GRONINGEN - BATAVIA

Zojuist verschenen:

HENDRIK VAN DEVENTER

Medicinae Doctor (1631-1724) Leven en werken, door

Dr A. J. M. Lamers, vrouwenarts te 's Hertogenbosch

De levensbeschrijving

van deze grote figuur in de geschiedenis der verloskunde in Nederland is niet alleen een werk, voor elke vakverloskundige onmisbaar, doch iedere medicus zal geïnteresseerd zijn in de opvattingen en methoden, eens gangbaar in de wetenschap der verloskunde.

Zij vormt een boeiend verhaal

waarin steeds weer nieuwe hoogtepunten, zoals de reizen die van Deventer maakte naar het Hof van Koning Christiaan V te Kopenhagen, wiens kinderen hij orthopaedisch behandelde, de tegenwerking, die hij moest ondervinden van het Collegium Medicum te 's Gravenhage bij zijn vestiging aldaar enz. enz., de aandacht en belangstelling gespannen houden.

De geschiedenis der Labadisten

een godsdienstige sekte, onder leiding van Jean de Labadie, waaronder van Deventer langdurig verblijf hield te Wieuwerd in Friesland, vormt op zichzelf al een belangwekkend stuk historie, dat tot nu toe niet geschreven was.

Het boek leert ons den XVII-eeuwsen vroedmeester kennen als Verloskundige, Chirurg, Orthopaed, Genees- en Scheikundige, als Mens en Paedagoog in de omgeving van zijn tijd.

Het verzorgde uiterlijk, gebonden in fraai linnen band met stofomslag, maakt dit werk tot een boek, dat door iederen boekenliefhebber op prijs zal worden gesteld.

Prijs f 12.50.

Voor iederen medicus niet alleen, doch ook voor den historicus een welkom geschenk.

Verkrijgbaar in de boekhandel en bij de uitgevers

Van Gorcum & Comp. N.V., Aan den Brink, Assen

Woord en Geest.

Het onderwerp is zoo breed, dat het vrijwel de geheele geloofsleer omvat. Het kan betrekking hebben op de leer aangaande God, de Triniteit, waar het dan gaat over de verhouding van den tweeden en den derden Persoon in Gods heilig Wezen. — Of wij kunnen onder dezen titel behandelende sommige vragen uit den locus de Sacra Scriptura; hoe de letter der Schrift bij de uitlegging moet worden verklaard uit de meening des Geestes, waarvan zij de uitdrukking is. — Bij de prediking herhaalt zich dat en komt het er op aan zich er rekenschap van te geven in hoeverre datgene, wat de dienaar des Woords te zeggen heeft, al of niet samenvalt met het spreken van den levenden God zelf. — Zoo is het ook bij de toeëigening van het gepredikte Evangelie, waarbij het uitwendige woord te onderscheiden is van de inwendige werking des Geestes. — Zoo weer bij den locus de ecclesia, als gehandeld wordt over de geestelijke gaven in het algemeen en de ambtelijke verkondiging van de boodschap van Jezus Christus. — Zelfs bij de leer der laatste dingen zal de christen moeten bedenken dat het Woord als Wet en ook als Evangelie ten deele zijn bestaan te danken heeft aan het ontstaan van de zonde en zich moeten afvragen in hoeverre datgene wat ten deele is, zal te niet gedaan worden.

Wij zullen hier natuurlijk niet over dat alles iets kunnen zeggen. Al te dogmatisch wil ik ook in dit artikel niet schrijven. Ik stel mij voor over mijn onderwerp een en ander te zeggen, dat verband houdt met sommige vragen, die na den oorlog bij uitstek actueel zijn geworden en die veelal onder het hoofd „Humanisme en Christendom” worden samengevat. Daarbij gaat het er om, hoe wij de verhouding van Woord en Geest moeten zien. Is de Geest een verbreeding, een uitvloeijing van het Woord, zoodat de beteekenis van dat Woord vager wordt en als zoodanig door het leven kan worden geabsorbeerd? Kan het Woord op die wijze tenslotte onder andere categorieën worden ondergebracht, zooals licht, kracht, enz? In één woord kan het Woord overgaan in Geest? Kan het zijn scherpe belijning, zijn eigenlijke *beteekenis* verliezen en iets anders worden, dat minder tegenover ons staat en daarmee voor ons meer aanvaardbaar wordt, zoodat wij minder moeite hebben het te laten gelden? Zullen wij het Woord op die wijze in ons kunnen opnemen als ons persoonlijk eigendom, als ons levensbeginsel en zal dat de weg worden om anderen er in te betrekken en elkaar te leeren vinden? Wordt op deze wijze een kerk gevormd en Gods Koninkrijk voorbereid?

Zulke vragen zijn niet van gisteren of eergisteren maar zij worden weer gesteld met een naïviteit, die alleen te verklaren is uit de groote verlegenheid, waarin wij ons bevinden. Het Christendom of liever het Evangelie schijnt zoo onbegrepen en tegengesproken tegenover de tegenwoordige wereld te staan, dat het geboden lijkt alles na te laten wat dezen toestand zou kunnen verergeren. Is het dan niet de aangewezen weg om te trachten een sfeer te scheppen, een mentaliteit aan te kweeken, waarin allen elkaar kunnen ontmoeten, die van goeden wille zijn? En zal daartoe niet het aangewezen middel blijken: het laten zien van een overgang, een continuïteit tusschen Woord en Geest? Dan zouden misschien degenen, die het moeilijk hebben met de scherpe beteekenis, den ergernis

gegenden zin van het Woord Gods, de *begrippen* uit de bijbel, zich kunnen verzoenen met de geestelijke uitvloeisels daarvan, zooals die in allerlei vormen geacht worden te kunnen worden hersteld en teruggeroepen, ook waar zij, door verwaarloozing van een overmoedig geslacht, in vergetelheid zijn gebracht.

Dit ligt te meer voor de hand omdat er, onder het besef van onzen oogenblikkelijken nood, zich bewustzijnslagen bevinden, waaruit men voor dat doel kan putten, in verband met historische toestanden in het verleden, waarvan die lagen de sedimenten zijn.

Daar is allereerst het stoïsche logosbegrip, dat zeer verwant is met dat van het pneuma. De stoïsche levensleer, met haar immanente redelijkheid, is in ons werelddeel altijd op den achtergrond van het Christendom blijven staan, gereed om naar voren te komen, zoodra de historie even stakte, en bereid om degenen op te vangen, die vermoeid schenen van de spanningen die de prediking in de kerk opwekte. Met name in de zedeleer is het gebod Gods vaak zeer gebrekkig tot uiting gekomen en heeft men zich min of meer behagelijk aangevleid tegen de vaste regels, die in overeenstemming met de natuur van den mensch schenen te kunnen worden afgeleid. In de sferen, die op de verschillende levensgebieden heerschen, voelde men zich thuis en men was daardoor weinig bereid om, als Abram, naar een roeping van het Woord Gods, dat aan die rust een einde maakt te luisteren. Datgene, waaraan men zich hield, verdiende meer den naam van geest, dan van Woord. Deze geest bestond dan uit een stelsel van gelijkblijvende levenshoudingen, waarvan de juistheid ook met het verstand kon worden ingezien.

De christelijke kerk vóór de Reformatie heeft zich door de plaats, die zij aan de natuurlijke theologie toekende, nauw aangesloten bij de Oudheid. De genade werd als een toegift beschouwd. *Gratia naturam non tollit, sed perficit*. De concessie die daardoor aan het heidendom wordt gedaan, mag men niet overdrijven. Wat op grond van het Evangelie geleerd wordt, stelt datgene wat wij door onzen aanleg weten, verre in de schaduw. Niettemin leert iedere ontmoeting tusschen Roomsche en Protestant, met name tusschen Roomsche en Gereformeerde, dat hier weer een van die bewustzijnslagen aanwezig is, waarover ik sprak, en die, omdat zij tot ons eigen verleden behooren, steeds actief kunnen worden. Dit is te meer het geval, nu dat verleden in de Roomsche theologie naast ons voortleeft en als zoodanig krachtig meewerkt om de bij ons verdrongen voorstellingen weer te actualiseeren. Rome beschouwt het Protestantisme min of meer als een Woord-complex en zou dit willen wegwerken door ons het natuurlijke en het stabiele van ons geloof weer meer tot bewustzijn te brengen. Bij de Roomschen gaat de Heilige Geest soms bijna schuil in de genade ¹⁾. En de genade loopt gevaar gevat te worden in physische categorieën. Zij wordt dan een kracht of een leven, dat den mensch wordt ingegoten, zoodat een duidelijk hooren van het Woord minder noodig wordt. Het Woord komt achter de Sacramenten te staan. Het Woord is dan geen instrument van den Persoon des H. Geestes, maar vervloeit tot geest,

¹⁾ Vgl. J. Koopmans, Het oud-kerkelijk dogma in de Reformatie, 102 v.v.

wordt verzakelijkt in een leven, waarin het Woord een duurzaamheid verkrijgt, die de Kerk administreert ten bate van de geloovigen.

Ook uit deze schatkameren worden ons zekerheden en vastigheden aangereikt, om ons te hulp te komen in den nood, waarin wij door het Woord dat ons roept, gebracht worden.

Er is echter nog een derde waarop hier gewezen moet worden. In de negentiende eeuw heeft de Protestantsche theologie bijna over het heele veld een saeculariseering ondergaan, een vergeestelijking van het Woord, en in verband daarmee een verzakelijking van den Geest, die in beide opzichten Rome dikwijls verre achter zich liet. Bij Schleiermacher is er voor den persoon des Heiligen Geestes in de geloofsleer eigenlijk geen plaats. Het is de geest der gemeente, die onstaat door de werking, die Christus op haar uitoefent. De verschijning van Christus is de eenige bovennatuurlijke grondslag van het Christendom. — In verband met het op den voorgrond komen van het Woord tegenover de Sacramenten bij de Reformatie, verloopt het genadeleven echter meer in het bewustzijn dan bij Rome. De verzakelijking is minder sacramenteel. De heilige Geest wordt verzakelijkt in de heiliging der gemeente, die een regelrechte voortzetting is van Christus' zelfbewustzijn. Wat bij Rome in de levens der heiligen plaats vindt, dat wordt hier uitgebreid tot de heele gemeente.

De theologie van Schleiermacher is in de eeuw, als wier kerkvader hij gold, principieel zelden ongewijzigd overgenomen. Daarvoor was de invloed der reformatoren te sterk. Maar wel moet men zeggen dat haar invloed buitengewoon groot is geweest. Er is in de vorige eeuw in de theologie en in de prediking, wat men zou kunnen noemen, een éclipse van Woord en Geest beiden, voorzoover het spreken en het handelen Gods, volgens de bijbelsche openbaring, op den achtergrond werd geschoven. Dat de Vader in Christus *spreekt* en dat Christus door den Heiligen Geest *troost* verstond men niet in zijn directe, ingrijpende beteekenis. Het natuurlijk bewustzijn, ons eigen denken, onze zondige wil maakten zich meester van wat Christus aan de gemeente had geschonken. En zoo werden alle bijbelsche noties vervaagd of vervangen door begrippen uit de oude natuurlijke theologie of de moderne geesteswetenschappen. Men leende bij de filosofische ethiek en paste de bijbelsche gegevens daarbij aan. Het Evangelie dat in den vorm van Woord en Geest bestaat, werd op die wijze een levensbeschouwing; de Kerk een sociologisch begrip; het geloof een ervaring.

Deze drie beschouwingen, de levensleer der Stoa, de natuurlijke theologie der Roomsche Kerk en de geesteswetenschappelijke denkwijze van het Nieuw-Protestantisme, hebben allen een goeden staat van dienst en zij hebben daarom een zeker recht om zich aan te bieden als wij in verlegenheid komen en ons niet meer weten te redden. Zij zijn in het bezit van goede getuigschriften. Wanneer dan ook heden ten dage veel sprake is van Christendom en Humanisme, dan hangt dat gesprek ongetwijfeld samen met genoemd aanbod. De steun die ons hier wordt aangeboden is ons, om zoo te zeggen, nader dan de uitkomst, die Woord en Geest ons kunnen brengen. Die steun ligt meer onder ons bereik.

Wij hebben echter niet onzen eigenen, maar Gods weg te gaan. Dat is de weg, waarop het kruis door Christus gedragen is. Wanneer woord en geest met een kleine letter geschreven moeten worden om aan te duiden wat de componenten van ons Evangelie zijn, dan is dat een bewijs, dat wij het volle Evangelie niet meer hooren.

Het Woord, zooals het Oude Testament daarvan spreekt, en zooals Jezus in het Nieuwe Testament het Woord heet, komt regelrecht van God. „De Heere spreekt”, zeggen de profeten, als zij optreden. Zij hebben een opdracht. Zij leiden die niet af uit hun eigen politieke of kerkelijke opvattingen, maar spreken op grond van een onmiddellijk tot hen gekomen boodschap. En zoo heet ook het Evangelie een blijde boodschap, die aan alle creaturen gepredikt moet worden. Jezus optreden is niet te verklaren uit de ontwikkeling van het Joodsche godsdienstige denken, maar Hij is door den Vader gezonden, toen het zijn tijd was. Ook al zou men de „volheid des tijds” willen opvatten als : „Toen de tijd er rijp voor was”, dan is Jezus komst daaruit toch niet af te leiden. De rijpheid van den tijd heeft eerder hierin bestaan, dat de zonde meer tot openbaring was gekomen ¹⁾. Maar uit die zonde wordt Jezus niet geboren. Hij wordt uit God geboren.

Wanneer wij daarom onzen tijd zouden willen te hulp komen en tegemoet komen, door terug te grijpen op wat uit de Oudheid en de Europeesche Christenheid in de historie is aangesluid of zich in ons bewustheid heeft vastgelegd, dan zou dat een soort noodlanding beteekenen. De wijze van de Stoa en de *persoonlijkheid* uit het Duitsche idealisme zullen ons niet kunnen redden. Wanneer de *science* ons tegronde richt zal de *sagesse* ²⁾ ons er niet uit kunnen helpen, ook al is zij christelijk getint. De wijze en de persoonlijkheid zijn figuren die zich door een zekere concentratie in de natuur en het geestesleven zoeken te handhaven. Zij trachten zich vrij te houden van den nood en de zonde om zich heen. — God volgt een heel anderen weg. Hij heeft Jezus Christus tot zonde voor ons gemaakt en ons daarin de redding gebracht. In het Evangelie is de wijsheid tot dwaasheid geworden en is God zelf het centrum van een menschelijke persoonlijkheid geworden.

Voor het Woord Gods is derhalve een toestand van nood en zonde geen beletsel om tot ons te komen. Eer is de tijd er dan rijp voor. Maar om dat Woord te hooren hebben wij dan niet naar ons zelf of naar de wereld, doch naar God het oor te richten. Het Woord Gods is absoluut uit het gehoor. Het kan niet bedacht worden, niet ingezien, niet afgeleid, maar alleen gehoord. Het is geen zaak van levensbeschouwing en wordt niet gevonden door een pragmatische levenshouding. Het wordt gepredikt door profeten en apostelen.

Wij kunnen ons daarom het Woord Gods, zooals het tot ons komt door de Heilige Schrift, nooit scherp genoeg laten afbakenen van wat verder in deze wereld woord of rede heet. Wanneer wij het daarmee vermengen, gaat de kracht van het Evangelie verloren.

Het inzicht dat dit zoo is, is in de Kerk op allerlei wijze weer doorgebroken. Het is nauwelijks noodig dit aan de hand van de geschiedenis der nieuwere theologie en de jongste kerkgeschiedenis aan te wijzen.

¹⁾ Rom. 5 : 20.

²⁾ Ik denk aan Jacques Maritain.

En in de dialectische theologie en bij de nieuwere kerkelijke actie kan men opmerken een zeker radicalisme, dat bedoelt het Woord Gods te zuiveren van de aanhangsels, die zich daaraan hebben vastgehecht. Men zou het kunnen vergelijken met de werkzaamheid van een architect, die een domkerk bevrijdt van huizen, die men in den loop der eeuwen daartegenaan heeft gebouwd.

Dit valt ons bijzonder op als wij ter hand nemen b.v. een Dogmatiek als van Bavinck. Deze uitnemende kerkleeraar schrijft daar,¹⁾ dat de roeping Gods allereerst tot ons komt, „niet zoozeer door duidelijke woorden als wel door zaken (res), door natuur, geschiedenis, omgeving, leidingen en ervaringen”. Deze zakelijke roeping is een getuigenis van Christus als Logos, waardoor Hij zijn eigen werk der genade voorbereidt. „Hij trad daarom zelf eerst op in de volheid der tijden. Toen de wereld God door haar wijsheid niet heeft gekend, heeft het God behaagd door de dwaasheid der prediking zalig te maken, die gelooven”. En verder: „Deze roeping doet die door de natuur en geschiedenis niet te niet, maar neemt ze in zich op en bevestigt ze”.²⁾ Hier hebben wij dus letterlijk de leer van Thomas over de verhouding van natuur en genade. Bavinck komt daarmee echter zelf in strijd door ze met de woorden van Paulus als wijsheid en dwaasheid tegenover elkaar te plaatsen. Wijsheid en dwaasheid is een tegenstelling, die parallel loopt met die tusschen zonde en genade. Natuur en genade is geen bijbelsche tegenstelling.

Onze tijd doet ons de beteekenis van het Woord, dat ons roept, weer duidelijker verstaan. Wij nemen het Woord Gods minder gemakkelijk zakelijk als woord (zonder hoofdletter).

Datzelfde geldt nu ook van den Geest. Bij het Woord behoort de Heilige Geest als de derde Persoon in de goddelijke Drieëenheid. En hier blijkt dan wel heel duidelijk hoe onbijbelsch iedere verzakelijking is. Bavinck zou er wel niet aan denken tusschen geest en Geest een zekere continuïteit te stellen. Een rijk geestesleven kan onmogelijk voorbereiding zijn voor het ontvangen van de gave des Heiligen Geestes. Anders zou die Geest niet den naam van Trooster kunnen dragen. Het zijn de armen van geest aan wie het koninkrijk der hemelen is beloofd. Zooals het genadige Woord niet tegenover de natuur, maar tegenover de zonde staat, zoo komt ook de Geest niet tot de rijken maar tot de armen; niet tot de levenden, maar tot de dooden, om ze levend te maken. De Geest die op Pinksteren is uitgestort is de Geest der Opstanding.

O. NOORDMANS

¹⁾ 2e druk, deel IV, blz. 2.

²⁾ Blz. 3.

Woord en Geest.

Het probleem, dat in dit nummer van *Vox Theol.* behandeld wordt, is in de traditioneele probleemstelling aan de orde gesteld. Dat wil zeggen, dat Woord en Geest door het verbindingswoord *en* naast elkander gezet

worden, alsof we hier met twee zelfstandige grootheden hadden te doen, wier onderlinge verhouding tot elkander nader onderzocht en bepaald moet worden. Voorts wil het ook zeggen, dat het Woord voorop staat en de Geest volgt. Ook dat geeft een zekere zelfstandigheid van het Woord te kennen tegenover den Geest, terwijl misschien deze volgorde tevens suggereeren wil, dat we eerst met het Woord in aanraking komen en dan met den Geest. In elk geval is de traditioneele probleemstelling aan dezelfde fouten lijdende, als de bekende stelling *wet en evangelie*.

Voor een juist begrip van de vragen, die hier aan de orde komen is het noodig eerst de beteekenis der woorden eenigermate af te grenzen. Onder Geest verstaan we den Geest van God, den Heiligen Geest, van wien de Cat. belijdt, dat Hij met den Vader en den Zoon de eenige, waarachtige, en eeuwige God is. Met het Woord in deze probleemstelling bedoelen we het Woord van God in den zin van *het profetische Woord*. Om verwarring te voorkomen moet dit laatste met nadruk gezegd worden.

Met het Woord Gods wordt in de Schrift af en toe ook de Zoon bedoeld. Aan de Johanneeische geschriften is dit bijzonder eigen; zie de proloog van het Joh. Ev., de brieven van Johannes en Openb. 19 : 13. Onze probleemstelling gaat aan deze beteekenis van het Woord Gods voorbij. Niet de verhouding tusschen de tweede en derde persoon in het Goddelijk Wezen is hier aan de orde, maar de verhouding van den Geest Gods tot het profetische Woord, dat in de Schrift en de verkondiging der kerk tot ons komt.

De eensluidendheid der uitdrukking brengt velen er toe om tusschen den Christus, het Woord Gods, en het profetische Woord Gods een nauw verband te leggen. De Schrift doet dat niet. En onze probleemstelling geeft te kennen, dat de kerk dat in elk geval verstaan heeft en allereerst een verband heeft gezien tusschen den Geest van God en het profetische Woord.

Van den aanvang af heeft volgens de Schrift God tot den mensch gesproken. Het Woord Gods is tot hem uitgegaan. Hoe? Wij weten het niet. Moet hier gedacht worden aan wat van Mozes gezegd wordt (Num. 12 : 8), dat de HEERE van mond tot mond tot hem sprak? In elk geval, als het profetisme optreedt, als menschen geroepen worden Gods Woord tot hun volk te spreken, lezen we van den Geest des Heeren, die deze menschen roept, voortdrijft, vervult en hen zoo bekwaamt voor deze taak. Van de oudsten, die afgezonderd worden om met Mozes de last des volks te dragen, lezen we: het geschiedde, als de Geest des Heeren op hen rustte, dat zij profeteerden. (Num. 11 : 25) Door dezen Geest zijn alle profeten gedreven. Ezechiël zegt met nadruk, dat de Geest des Heeren op hem viel en hem mededeelde, wat hij zeggen moest. (Ez. 11 : 5). En de valsche profeten hadden zoozeer weet daarvan, dat zij voorgaven van dien Geest hun opdracht te hebben. (2 Kron. 18 : 23). Ook de Messias spreekt niet uit zich zelf maar is aangegord door dien Geest; Hij is met den Geest des Heeren HEEREN gezalfd om zijn blijde boodschap te brengen. (Jes. 61 : 1).

Onder de nieuwe bedeeeling verandert dit niet. Als op Pinksteren de Geest van God, de Heilige Geest, over de gemeente gekomen is, begonnen zij te spreken, zooals de Geest hun gaf uit te spreken. Zonder dezen

Geest kan het N.T. zich de evangelieprediking niet denken. Met nadruk zegt Paulus, dat hij niet predikt in woorden, die de menschelijke wijsheid leert, maar die de H. Geest leert. (1 Cor. 2 : 14), zooals trouwens Jezus zelf reeds gezegd had: gij zijt het niet, die spreekt maar de Heilige Geest. (Marc. 13 : 11) Daardoor en daardoor kan alleen gezegd worden, dat *hem* woord Gods Woord is. (Hand. 4 : 31)

Wat van de levende verkondiging der kerk geldt, is eveneens op de Schrift van toepassing, op welke en Jezus en de apostelen zich gedurig beroepen. Zij beluisteren daarin de spraak des H. Geestes. In de Hebr. brief wordt met name uitgedrukt, dat de H. Geest ons in en door de Schrift aanspreekt en tot ons getuigt. (Hebr. 3 : 7; 10 : 15) Het is op deze bijbelsche gronden, dat ten allen tijde het Woord Gods, dat tot ons komt in de Schrift en de verkondiging der kerk, door ons gezien moet worden als een getuigenis van den H. Geest. Zoo is het God zelf, die Zijn Woord tot ons doet uitgaan, al wordt het door den mond van menschen tot ons gebracht.

Er is wel verband tusschen dit getuigenis van den H. Geest, dat alleen een Woord Gods genoemd mag worden en den Christus, het Woord Gods. Want Christus en de openbaring Gods in Christus is de eenige inhoud van het profetische Woord (Joh. 16 : 13, 14.) Daarom wordt de Geest Gods ook gezegd van Christus gezonden te zijn. Zelfs de openbaring Gods in Christus is een verborgenheid en kan alleen van ons gekend worden, als de H. Geest die voor ons ontsluit en ze ons nabijbrengt. God kan alleen door God verklaard worden. Het Woord van God als getuigenis van den H. Geest is ons onmisbaar voor de kennisse Gods. Dat maakt de vragen, waarover het hier gaat, voor de kerk tot een levensbelang.

In de eerste eeuwen van de chr. kerk staan de vragen, die ons be-roeren, niet op den voorgrond. Dat is te begrijpen. Eerst moest de kerk zich uitgesproken hebben over den H. Geest en klaar zijn godheid hebben beleden, voordat de verhouding tusschen den H. Geest en het profetische Woord aan de orde kon komen. Bij Augustinus beginnen de vragen op te komen, maar de nadere ontwikkeling van kerk en theologie in Roomschen zin maakt deze vragen meer en meer overbodig. In de Roomsche kerk heeft men aan het Woord zijn kracht en leven ontnomen; het heeft slechts zedelijke aanradende beteekenis; het moet wijken voor de sacramenten, die alleen het bovennatuurlijk leven mededeelen. Dat deze werken ex opere operato doet de H. Geest geheel terugtrekken. In een Roomsche dogmatiek zit men eigenlijk bijzonder verlegen met het stuk van den H. Geest. Zelfs zijn werk om de gemeente in alle waarheid te leiden, is Hem ontnomen door de leer van het onfeilbare leergezag der kerk. Dat de paus Vicarius Filii Dei genoemd wordt, geeft te kennen, dat hij bij de kerk de plaats van den H. Geest inneemt. Dit op zij schuiven van den H. Geest, die in wondere vrijmacht werkt hetgeen Hem behaagt, wordt bij Rome bevestigd en voltooid door de leer van den vrijen wil.

In het Sola Fide van de hervorming wordt niet alleen gesproken van de rechtvaardiging van den zondaar in Christus Jezus uit loutere genade, maar ook het werk van den H. Geest komt hier weer op den voorgrond, omdat deze Fides enkel gezien kan worden als gewrocht door den H. Geest. Hierin zijn alle hervormers het eens. Ook dat de H. Geest dit geloof werkt

door de verkondiging van het evangelie. In de verdere omschrijving van verhouding tusschen Geest en Woord gaan ze echter uiteen.

Fel is hierover gestreden. Ook al, omdat de verhouding van Geest en Woord overeenkomt met de verhouding van Geest en sacrament. Deze verhouding bepaalt weer de beteekenis en de waarde van het sacrament.

Het zijn geen voorbijgaande vragen, waarvoor we hier staan. Zij zijn nog aan de orde en zullen aan de orde blijven. Het gaat hier om het wezen der hervorming, dat m.i. daarin schuilt, dat de kerk haar heerschappij verliest en het Evangelie de heerschappij verkrijgt. Deze heerschappij van het Evangelie is de heerschappij van den levenden Christus, niet alleen in de kerk maar op alle levensgebieden. De macht der kerk is wel te denken zonder de kracht des H. Geestes maar niet de heerschappij van den levenden Christus.

In de Conf. Aug. wordt reeds in art. 5 beleden, dat God het predikambt, het evangelie en het sacrament heeft verordend om ons daardoor den H. Geest te geven. Hetzelfde artikel keert zich fel tegen het spiritualisme van de wederdoopers.

Deze nadruk op het Woord is aan Luther eigen gebleven. Het Woord is ook in het sacrament het voornaamste; het stempelt het zichtbare teeken tot een sacrament. De groote beteekenis van het Woord schuilt daarin, dat de H. Geest in het Woord is met al de kracht, waarover Hij beschikt. De strijd tegen het spiritualisme van de Zwitsers heeft echter in de Lutherse kerken helaas tot groote eenzijdigheid geleid. Het geloof in het Woord verbastert tot een geloof in de formule. Als de doopsformule wordt uitgesproken, vaart de H. Geest in het doopwater en door middel van het doopwater gaat Hij over in het kind om dat te wederbaren. Dit geloof in de formule deed ook krampachtig vasthouden aan de duivel-uitbanning vóór den doop. Als ik het goed zie, komt heel deze ontwikkeling voort niet alleen uit reactie tegen het spiritualisme maar tevens uit afkeer van de belijdenis van de vrijmacht des H. Geestes, die den Zwitsers kenmerkte. Zoo alleen kan de harde behandeling en wreede vervolging van alle crypto-calvinisten worden verstaan.

Zwingli's positie wordt geheel en al bepaald door zijn strijd tegen de Roomsche leer van de werking der sacramenten *ex opere operato*. Niet de sacramenten werken de genade maar alleen de H. Geest in zijn wondere vrijmacht. Dit wordt bij hem ook toegepast op het Woord. Zooals de H. Geest bij de sacramenten moet komen om ze vruchtbaar te maken, zoo ook bij het Woord. In art. 34 van de Ned. Gel. Bel. treffen we deze gedachte nog sterk aan: Alzoo geven ons de Dienaars van hun zijde het Sacrament, maar onze Heere geeft hetgeen door het sacrament beduid wordt. Toegepast op het Woord wil dat zeggen, dat het Woord in de handen van den mensch is gelegd maar dat de H. Geest de *werking* des Woords zichzelf heeft voorbehouden. Hiermede wordt het Woord van al zijn heerlijkheid beroofd. Het wordt een in zichzelf onbeteekenend instrument, dat alleen beteekenis krijgt, als de H. Geest het een oogenblik belieft te gebruiken. De eenige waardeering, die het Woord te beurt valt, is hier de overweging, dat het goddelijke waarheden openbaart, waarvan men anders onkundig zou zijn.

Calvijn is dit dualisme tusschen Geest en Woord nooit te boven gekomen. Hij heeft ernstig met de vragen geworsteld, maar men kan uit zijn werken evengoed citaten aanhalen, waarin dit dualisme gehandhaafd is als citaten, waarin hij een anderen weg schijnt in te slaan. Dat hij het Woord niet alleen instrument maar ook orgaan des Geestes noemt, wijst er op, dat hij een nadere levensverbinding tusschen Geest en Woord zoekt uit te drukken. In elk geval kan ons hieruit duidelijk worden, hoe moeilijk de vragen zijn, die onze probleemstelling oproept.

Het spiritualisme van de doopers is heel wat radicaler dan dat van Zwingli. Het uitwendige Woord, ook het Schriftwoord, heeft voor hen vrijwel afgedaan; alleen het Woord, dat de Geest in het hart spreekt, mag Gods Woord genoemd worden. Wanneer men de eerste geestesvervoeringen te boven is, begint het spiritualisme echter bij hen spoedig in een andere richting zich te ontwikkelen. Het leven des Geestes schuilt bovenal in het denken. Adam Pastor is reeds voorlooper van het aanbreekende rationalisme. Bij de Remonstranten paren rationalisme en moralisme zich met elkander, al werd voorloopig door een diep religieus besef de uitwerking ervan getemperd. Maar de zegetocht van dit rationalisme en moralisme in de 17e en 18e eeuw is ons allen bekend. Een latere uitlooper is het modernisme van de vorige eeuw. Voor ons probleem is zelfs geen plaats. Want een Heilige Geest, die God genaamd wordt, kent men niet meer. En van een Woord Gods, ook in het heden gesproken, heeft men geen weet. Het Woord der Schrift is enkel uitdrukking en neerslag van de religieuze overtuigingen van profeten en apostelen. Het gehalte van het religieuze en zedelijke leven bepaalt de mate, waarin men door den goddelijken geest gedreven wordt.

In de kerk is vanaf de Reformatie belangstelling geweest voor de vragen, die de verhouding van Woord en Geest betreffen. Aan de eene zijde heeft men krampachtig vastgehouden aan de vrijmacht des H. Geestes. Dat is de waarde, die het zg. subjectivisme moet worden toegekend. Aan de andere zijde werd het Woord Gods zoo in handen der menschen gesteld, dat het enkel een openbaring van bovennatuurlijke waarheden scheen te zijn. Zoo kreeg men letterknechten, rationalisten van geref. snit, tegenover de geestdrijvers, voorwerpelijken tegenover de onderwerpelijken. Een ieder weet, hoe het kerkelijk leven daardoor verscheurd is. En er was geen theologie, die hier een nieuwen weg aanwees ter ontkoming van de verstarde fronten. De ethische theologie had ter nauwernood belangstelling voor deze vragen. En de theologie van Kuyper sloot slechts in schijn bij de reformatorische theologie aan. Zij heeft zelfs het dualisme met haar eigenaardige wedergeboorteleer versterkt en is een stap teruggegaan naar de beginselen der Roomsche theologie door het Woord Gods zijn scheppende kracht, waardoor het dooden levend maakt, te ontnemen en zijn werking te beperken door de voorwaarde, dat het leven des Geestes aanwezig moet zijn in het hart. Keert men zoo niet terug tot de Roomsche belijdenis, dat het Woord Gods alleen zedelijke, aanradende beteekenis heeft?

Bavinck's theologie is in den grond der zaak aan die van Kuyper gelijk, gelijk uit deze eenen zin kan blijken: „En daarom wordt de weder-

geboorte bij kinderkens, wanneer zij opwassen, altijd daaraan gekend en in haar echtheid bewezen, dat zij in daden van geloof en bekeering overgaat en *dan* (cursiveering van mij. W.) zich aansluit bij het Woord Gods, dat objectief in de H. Schrift voor ons ligt." (Dogm. IV. pag. 504. 2 druk.) Het leven des Geestes woont in het hart, onafhankelijk van het Woord en ontmoet ten slotte het Woord en erkent het als van hemelschen oorsprong.

De vragen, waar het hier om gaat, krijgen hun beteekenis niet van uit de school maar van uit het leven des geloofs. Want het staat voor Gods Kerk vast, dat zij niet van God verlaten is, maar dat die God, die in deze laatste dagen tot ons gesproken heeft door den Zoon, nog immer door Hem ons aanspreekt en Zijn Woord tot ons doet uitgaan. Door dit scheppende Woord verwekt Hij zich van geslacht tot geslacht een volk, dat Hem vreest en vergadert de verheerlijkte Christus zich van eeuw tot eeuw een gemeente, welke Hij door datzelfde Woord draagt, totdat zij wordt opgenomen in Zijn heerlijkheid. Alleen omdat het Woord Gods een getuigenis van den H. Geest is, is het scheppende kracht en kan dit getuigenis ook overtuigen en tot geloof brengen.

De theolog. bezinning op deze waarheid stelt ons voor de grootste moeilijkheden. Hoe kan Gods Woord door middel van der menschen woord in de Schrift en de verkondiging der kerk tot ons uitgaan? Waar ligt de grens? Waar houdt der menschenwoord op Gods Woord te zijn? Is er een criterium, waardoor Gods Woord en der menschenwoord herkend kunnen worden? Een rationeele oplossing wordt hier niet gevonden. We staan hier voor een mysterie. Het is na verwant aan het mysterie van de menschewording Gods in Christus Jezus.

Toch strijd er tal van opvattingen, die moeten worden afgewezen, omdat zij strijdig zijn met wat de Schrift van dit mysterie zegt. Allereerst wel die, die het *menschelijk* karakter van het profetische Godswoord te niet doen. Dan eert men het geschreven Woord, zooals de Joden de Thora vereerd hebben; dan wordt het de God, die men vreest en dient, een tusschen-God tusschen den levenden God en ons, die ons nader staat dan de ware God en met welke God wij iets gemakkelijker omspringen. Het Woord Gods krijgt hier een zelfstandig, onafhankelijk bestaan. Onder het gereformeerd protestantisme beteekent dit, dat het Woord losgemaakt wordt van den levenden God, losgemaakt dus ook van den H. Geest en dat het waarheidsgehalte van der menschenwoord voldoende waarborg geeft, dat men met Gods Woord te doen heeft. Bij de Lutherschen beteekent dit, dat de Geest geheel in het Woord is opgegaan, dat Geest en Woord ident zijn geworden en dat de goddelijke formule, als een bijzonder Woord Gods gezien, door de inwonende kracht des Geestes als een tooverformule werkt.

In de tweede plaats moeten alle opvattingen verworpen worden, door welke het *goddelijk* karakter van Gods Woord wordt aangetast. Hier wordt het Schriftwoord en het woord der verkondiging louter uitdrukking van het godsdienstig leven van menschen. Hier is ook geen plaats meer voor den Geest met een hoofdletter. De goddelijke geest gaat over in den geest der menschen en krijgt zijn hoogste openbaring in de religie en het zedelijk bewustzijn.

Het spiritualisme van Zwingli en de wederdoopers vormen bij de hervorming het begin van deze lijn, die na de hervorming tot zulk een

krachtige ontwikkeling is gekomen. Het is daarom ook niet dan een verloochening van het mysterie, wanneer men meent, dat der menschenwoord van zichzelf niets vermag maar door bijkomende Geesteskraft op goddelijke wijze werkt en daaruit het bestaan van Gods Kerk moet verklaard worden. Hier valt eerst het Woord weg en vervolgens ook de Geest, die meer en meer overgaat in de religieuze ervaringen en bevindingen van den Christen.

De kerk gelooft in de Schrift Gods Woord te hebben ontvangen en pretendeert ook Gods Woord te verkondigen. (1 Thess. 2 : 13). Dat kan zij alleen gelooven en belijden op grond van Gods belofte, dat de Heilige Geest met haar zijn zal en door haar spreken wil, zoodat zij het niet is, die spreekt maar de H. Geest. Echter omdat eenbelofte geen garantie is van wat onder alle omstandigheden gebeurt, heeft de kerk in den diepsten ootmoed te bidden om dien Geest, opdat dit wonder van genade ten allen tijde door haar en in haar midden zich voltrekke.

Ouderkerk a. d. IJssel.

J. G. WOELDERINK.

Woord en Geest volgens den Apostel Paulus.

Men zou om het onderwerp in de titel aangeduid naar zijn waarde te behandelen moeten beginnen met een grondige uiteenzetting van de paulinische begrippen woord en geest, alvorens hun verband in het licht te stellen. Dit kan niet de bedoeling zijn van deze bescheiden bijdrage. Zij wil, zonder ook maar enigszins naar volledigheid te streven, aan de hand van enkele karakteristieke teksten aantonen, hoezeer volgens de gedachte van den Apostel de prediking van het woord gedreven, gedragen en doordrongen moet zijn van den Geest, wil zij woord Gods mogen heten. Het getal van de passages, waarin Paulus een uitdrukkelijk verband legt tussen beide, is betrekkelijk gering; een blik in de concordans kan ons daarvan gemakkelijk overtuigen. Deze weinige teksten zijn veelzeggend genoeg. Maar bovendien en bovenal, het verband ligt veel dieper dan aan de oppervlakte blijkt. De saamhorigheid van woord en Geest behoort tot de grote gedachten van Paulus, tot zijn idées-forces zou men kunnen zeggen, wier werkdadigheid nooit met statistieken en kwantitatieve methoden alleen valt af te meten, wier kracht helemaal niet „gemeten” wordt, doch veeleer ondergaan door den gelovige, die in deemoed zijn geest tracht af te stemmen op het Woord Gods.

Het behoeft op deze plaats geen betoog dat het woord bij uitstek voor den Apostel is het woord *Gods*, dat in het evangelie als boodschap en roep Gods over de wereld wordt gedragen door het instrument van de apostolische prediking en dat naar zijn wezenlijke inhoud niets anders is dan de verkondiging van den Christus, van zijn verlossende zoendood en zijn ver-

het volste recht om ook de plaatsen waar het verband tussen Geest en evangelie en tussen Geest en apostolische bediening wordt aangeduid, in ons onderzoek te betrekken. En wij zien aldus meteen hoezeer wij ons hier in het hart bevinden der paulinische verkondiging. Want „woord” wijst naar evangelie, evangelie naar prediking en prediking naar geloof en rechtvaardiging. Maar woord wijst ook naar kruis en verlossing, want het is het woord des kruises (1 Kor. 1, 18), het woord der verzoening (2 Kor. 5, 19) en des heils (Hand. 13, 26). En evenzeer, als gezagvol woord dat uitgaat van God, brengt het onze gedachten op zending en openbaring. En dat het pneuma voor Paulus centrale en complexe werkelijkheid is leert ons reeds een oppervlakkige lezing van zijn brieven. Van alle zijden derhalve wordt ons noodzakelijke beperking opgelegd die ons dwingt onze aandacht te bepalen tot enkele essentiële teksten.

Het verband van woord en Geest wordt door Paulus wellicht nergens in grootser samenhang gegeven dan in de vergelijking tussen de oude en de nieuwe Bediening van 2 Kor. 3, 4—18. Het allegoriserende of midrasj-achtige karakter (of hoe men het noemen wil) van deze passage maakt haar voor den modernen lezer op het eerste oog weinig doorzichtig. Misschien zelfs speelt de Apostel naar onze smaak wat te veel met de sluier heerlijk leven, van zijn heil in de Kerk, zijn Lichaam ¹⁾. Wij hebben daarom of bedekking die ligt over Moses' gelaat en die nog altijd niet is weggenomen; want zij ligt even goed over de harten der Joden en zelfs over de Tora-rollen in de synagoog, zolang het geloof Christus, de zin der Schriften, niet heeft onthuld. Maar kwesties van smaak en stijl hebben hier niet het laatste woord en nauwelijks het eerste en de hele passage is zo diepzinnig dat zij als een krachtcentrum haar stralen uitzendt naar beide kanten en wij niet bij machte zijn haar scherp af te bakenen (zie reeds 2, 14—17; 3, 3; en zie nog 4, 1 vlgg.). De apostolische verkondiging, de prediking dus van het evangelie, het woord dat de geur van Gods kennis verspreidt (2, 14), is de bediening van het Nieuwe Verbond, die blijft (3, 5. 11); het is de bediening der gerechtigheid (3, 9) en des Geestes (3, 8) en dus van het leven (3, 6). Deze verkondiging is zo van heerlijkheid vervuld dat zij de vergankelijke glorie van Moses' stralend aanschijn in de schaduw stelt. Zo durft Paulus te schrijven in dezelfde brief waarin hij als nergens anders de ellende schildert van de apostolische existentie (4, 7—12; 6, 3—10; 11, 16—12, 10; maar het zijn hymnen van lijden en glorie tevens), Want al bezit hij zijn heerlijkheid nog slechts in hope (3, 12), zijn bediening wordt gekenmerkt door παρρησία (3, 12) en ἐλευθερία (3, 17) en beide schenkt de Geest van Christus als bron van openbaring en van leven. Hoe ver zouden wij van Paulus' gedachte verwijderd blijven, zo wij deze begrippen beperken wilden tot de subjektieve, psychologische orde! De vrijmoedigheid, waarmee de Apostel optreedt, zou men veeleer een theologische moeten noemen. Zij „onthult”, ongesluiert spreekt zij, en niet langer ἐν παροιμίαις (Joh. 16, 25), over den Heer. Het geheim dat Christus is, lag wel aangeduid in de Schriften (Rom. 16, 26) en zelfs de Wet kon niet zwijgen over de gerechtigheid Gods die in Jesus' kruisdood openbaar werd (Rom. 2, 31), maar slechts de bekering tot den Heer trekt de sluiers weg (2 Kor. 3, 17). Zonder het geloof in Christus blijft het Oude

¹⁾ Zie b.v. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IV, blz. 115—121.

Testament een raadsel, kwellend of belachelijk al naar gelang de gesteltenis van den lezer. En de bekering tot Christus schenkt vrijheid. „Want de Heer is de Geest en waar de Geest des Heren is, is vrijheid”. Vrijheid van de binding der Wet, bevrijding van de sluiers van de dodende letter, vrijheid van de zonde en triomf over de dood, vrijheid die is: leven voor God. Zij is niet het voorrecht der apostelen alleen, maar het zalige deel van alle kinderen Gods: „wij allen die met onverhuld gelaat de glorie des Heren beschouwen, worden in datzelfde Beeld getransformeerd, van heerlijkheid schrijdend tot heerlijkheid, door de werking van den Geest des Heren” ¹⁾.

In verband met het onderwerp dat ons bezighoudt lijkt het beroemde stuk 1 Kor. 1, 18—2, 16 van nauwelijks geringer belang te zijn dan het vorige. Paulus rekent hier op paradoxale wijze af met het dilettantistisch wijsheidsstreven van zijn Korintische christenen. Het evangelie is de boodschap van Christus' kruis, die haar kracht en inhoud niet mag verliezen door bijmenging van „meeslepende woorden van wijsheid” (2, 4), van rhetoriek en gefilosofeer. Toen hij tot hen kwam, had hij zich vast voorgenomen niets te weten dan Jesus Christus en Dien gekruisigd, voor de Joden een ergernis en voor de heidenen een absurditeit, maar in werkelijkheid Gods kracht en Gods wijsheid. Hij kon er zich bijna over verheugen dat zijn eerste optreden onder hen, om welke reden dan ook, in zwakheid was, met veel vrezen en beven. Zo stond hem alleen maar „betoon van geest en kracht” ten dienste en bleek het des te duidelijker dat hun geloof slechts rusten kon op de kracht van God (2, 3—5). Wel kent ook hij een wijsheid maar deze is van een geheel ander soort dan de menselijke wijsheid en niet ieder is geschikt haar te verstaan en te aanvaarden (2, 6 vlgg.). Zij is wijsheid van *God*, een geheim dat voor de archonten van deze aeon verborgen blijft (2, 7.8). Maar aan den Apostel heeft God haar geopenbaard door den Geest die alles doorvorst, zelfs de diepten Gods, en die hem werd meegedeeld (2, 10—12). „Hiervan spreken wij dan ook met woorden die niet door menselijke wijsheid maar door den Geest zijn geleerd, zodat wij het geestelijke met het geestelijke vergelijken ²⁾. Maar een ongeestelijk mens aanvaardt niet hetgeen van den Geest Gods is, want het is hem dwaasheid en hij kan het niet verstaan, omdat het slechts geestelijk te beoordelen is” (2, 13.14). Ook zijn lezers behoren, zeker in de meerderheid, nog niet tot de τέλειοι (3, 1—3).

Deze passage is zeer opmerkelijk ten aanzien van het verband dat Paulus ziet tussen woord en Geest. Op de eerste plaats zegt hij hier dat de wijsheid die hij onder de volmaakten predikt, het woord dus van het evangelie ³⁾, hem door den Geest is geopenbaard (v. 10). Wij behoeven dit niet noodzakelijk zó te verstaan alsof Paulus wil zeggen dat de Geest

¹⁾ 3, 18. Deze vertaling van de laatste woorden lijkt mij altijd nog zeer goed verdedigbaar, vooral op grond van de samenhang. De volgorde ἀπὸ Κυρίου πνεύματος is wellicht bepaald door het rythme.

²⁾ Ik gebruik hier de nieuwe vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap; omtrent de laatste woorden zijn ook andere opvattingen mogelijk.

³⁾ Al wordt de wijsheid hier duidelijk voorgesteld als een verder voortgeschreden fase dan de allereerste catechese, het zou toch zeker strijden met de opvattingen van Paulus een essentieel verschillend, dubbel evangelie aan te nemen. Hij kent geen esoterisch christendom.

hem nieuwe en andere waarheden openbaart dan die welke van den Heer zelf afkomstig zijn ¹⁾. Hij bedoelt hier vooral het diepere, pneumatische inzicht dat Christus' Geest hem schenkt met betrekking tot de heilsgaven; zo preciseert hij immers zelf zijn gedachte in v. 12. En in dezelfde zin had Jesus gesproken bij het laatste Avondmaal: „de Trooster, de heilige Geest, dien de Vader zenden zal in mijn Naam, Hij zal u alles leren en u te binnen brengen al wat Ik u heb gezegd” (Joh. 14, 26; vgl. ook 16, 13.14). Vervolgens verklaart de Apostel dat de Geest hem ook de woorden leert „waarmee” hij over Gods genadegaven spreekt (v. 13). Wij zouden het dus zo kunnen formuleren dat de Geest zijn invloed niet enkel op de inhoud van Paulus' leer doet gevoelen, maar ook op de vorm waarin hij haar verkondigt. Maar misschien is dit onderscheid tussen vorm en inhoud te modern om het den Apostel zonder meer toe te schrijven en bovendien is deze distinctie bij alle werkelijk bezielde taal moeilijk door te voeren en vol te houden. Tenslotte veronderstelt het woord, wil het aanvaard worden, de werking des Geestes in den hoorder. De louter natuurlijke, de psychische mens wordt er niet door gepakt. Paulus neemt zelfs aan dat er christenen zijn, die als christen wel het pneuma bezitten, maar als het ware slechts in latente staat, zodat het sarkische beginsel in hen te zeer overheerst. Zij kunnen daarom de pneumatische wijsheid niet verstaan. Voor hen is slechts de melk, nog niet de vaste spijs (2, 14; 3, 1—3).

Deze laatste gedachten dat namelijk in het woord de Geest werkt zowel in hem die het verkondigt alsook in dengene die het aanvaardt, had de Apostel reeds tot uitdrukking gebracht in de oudste brief die wij van hem bezitten. „Onze evangelieprediking is tot u gekomen niet slechts met woorden doch ook in kracht en in den heiligen Geest en in grote volheid . . . en gij hebt het woord onder zware verdrukking met blijdschap des heiligen Geestes (het schone oxymoron!) aangenomen, zodat gij een voorbeeld geworden zijt voor alle gelovigen in Macedonië en Achaje” (1 Tess. 1, 5—7; vgl. ook 2 Tess. 2, 13.14). Daarom kan hij ook eenvoudig, zonder uitdrukkelijk den Geest te noemen, verklaren dat het woord werkdadig is. „Gij hebt het woord aangenomen niet als een woord van mensen, maar, wat het inderdaad is, als een woord van God, dat ook werkzaam is in u die gelooft” (1 Tess. 2, 13). Het evangelie is een goddelijke energie die door het geloof het heil kan bewerken van allen, Joden zowel als Grieken (Rom. 1, 16). Het is zozeer van goddelijke kracht vervuld dat Paulus zelfs de mogelijkheid aanneemt dat het, hoezeer ook met kwade bedoelingen verkondigd, bijdraagt tot de verheerlijking van God: „Sommigen prediken den Christus wel uit nijd en twist, maar anderen doen het met goede bedoeling . . . Wat doet het er toe? In elk geval, hetzij met een bijoormerk, hetzij in oprechtheid, wordt Christus verkondigd; daarover verblijd ik mij en zal ik mij ook verblijden” (Fil. 1, 15—18).

Samenvattend kunnen wij derhalve besluiten dat er volgens de leer van den Apostel een menigvuldig verband bestaat tussen woord en Geest. Daar is vooreerst de samenhang tussen den Geest en de *inhoud* van het

¹⁾ Volgens de katholieke leer moet men minstens de mogelijkheid openhouden dat de Apostelen materieel „nieuwe” waarheden hebben geleerd, maar deze zijn naar de geest als zuiver christelijke openbaring te beschouwen, openbaring over Christus, uitgaande van zijn Geest.

woord. De Geest schenkt den Apostel de mogelijkheid (de geschiktheid die van God komt, 2 Kor. 3, 5.6) de christelijke betekenis te vatten van het Oude Testament, de bedekking af te schudden van het jodendom, de diepten Gods te doorgronden en de genadegaven des Heren te kennen. Hij verleent Paulus „de zin van Christus” (1 Kor. 2, 16). In deze laatste tekst wordt ons al duidelijk dat het hier niet enkel gaat om een objectieve mededeling van kennis, maar dat de Geest ook inwerkt op de geest zelf van den mens. En wel op de eerste plaats door zijn genadevolle invloed op den *verkondiger* van het woord. De Geest is het die het woord van wijsheid schenkt en het woord van kennis (1 Kor. 12, 8). Hij heeft welbespraaktheid noch routine van node om het woord te maken tot vertoon van pneumatische kracht. Hij is het ten slotte die het woord ook werkdadigheid verleent door den *hoorder* te brengen tot het geloof. Want het heil door het geloof is bij uitstek de gave Gods (Ef. 2, 8; 1, 13).

Zoals vanzelf spreekt en zoals in het begin van dit artikel reeds werd opgemerkt, zijn hiermee niet alle dingen gezegd, die wij van Paulus leren kunnen over woord en Geest en hun onderlinge verhouding. Met name zou nog op het verband tussen woord en Geest enerzijds en woord en zending anderzijds gewezen kunnen worden. Het zij hier voldoende den lezer te herinneren aan de stringente kettingredenering van Rom. 10, 14—17: de aanroeping van de Naam die redt, komt van het geloof, het geloof van het horen, het horen van de prediking, maar aan de prediking moet de zending voorafgaan ¹⁾. In eenzelfde samenhang moeten wij de nadrukkelijkheid verstaan waarmee Paulus herhaaldelijk de authenticiteit van zijn apostolaat verdedigt: hij is door Christus gezonden evenals Petrus en de anderen (1 Kor. 9, 1—5; 15, 8; Gal. 1).

Indien uit dit al te summiere overzicht van de leer van den Apostel één practisch besluit kan worden afgeleid dat geldt voor alle tijden, dan is het wel dit, dat de prediking van het woord „geestelijk”, pneumatisch moet zijn. Want het verband dat Paulus legt tussen woord en Geest, is niet toevallig, maar noodzakelijk gegeven in de verhouding van deze ons geopenbaarde werkelijkheden. Het woord dat wij verkondigen, moet zijn kracht en levenwekkende bezieling vinden in den Geest, wil het Gods woord zijn over Christus, wil het werkdadig zijn in de hoorders. Het moet door den Geest ingegeven zijn en in overeenstemming met de leer van Christus zelf en die ons door de Apostelen is overgeleverd. Het woord moet geestelijk zijn. De prediking moet, zoals wij, katholieken, het bij voorkeur uitdrukken, „bovennatuurlijk” zijn van inhoud, bezieling en doelstelling, (Maar laat geen verschil in terminologie de christenen er van weerhouden de werkelijke overeenstemming te ontdekken, waar zij, — God dank, — in vele essentiële punten aanwezig is). Wat met deze eis bedoeld is, wordt ons dikwijls nog het eerst duidelijk door in tegenstellingen aan te geven wat *niet* bedoeld of positief uitgesloten is. Een geestelijke verkondiging van het woord beduidt niet een idealistische (of zelfs gnostische) afwijzing van het stoffelijke of materiële, daar onze Heer zelf in zijn Menswording de stof niet versmaad en het lichamelijke in beginsel geheiligd heeft. Maar zij

¹⁾ Velen verstaan in v. 17 διὰ ῥήματος Χριστοῦ van het mandaat, de opdracht van Christus, welke de predikers van het woord moet autorizeren. Dit is in elk geval geïmpliceerd in de peding van v. 15.

sluit wel uit een steunen op louter menselijke wijsheid en louter natuurlijke krachten. Zij veroordeelt elke zodanige aanpassing aan de tijdgeest dat het kruis zou ophouden kruis te zijn. Zij verwerpt de franjes die de bloedige naaktheid van onzen Heer moeten bedekken. Zij aarzelt niet opnieuw in trouw aan Christus dwaasheid of aanstoot te worden. Zij werkt niet met de machtsmiddelen van de archonten der wereld. Haar eigenlijke wapens liggen niet in de sarkische sfeer. „Want al leven wij in het vlees, wij trekken niet ten strijde naar het vlees, want de wapens van onze veldtocht zijn niet vleselijk, maar krachtig voor God tot het slechten van bolwerken, zodat wij de redeneringen en elke schans die opgeworpen wordt tegen de kennis van God, slechten, elk bedenksel als krijgsgevangene brengen onder de gehoorzaamheid aan Christus” (2 Kor. 10, 3—5).

Maar de verkondiger van het woord zal allereerst inkeren tot zich zelf beseffend dat alle wasdom altijd van God komt en dat van den beheerder immer wordt gevraagd dat hij betrouwbaar blijkt. Hij zal bidden om den Geest opdat hij het woord des Heren niet vervalsen moge. „Indien iemand van u in wijsheid te kort schiet, dan bidde hij God daarom, die aan allen geeft, eenvoudigweg en zonder verwijt; en zij zal hem gegeven worden. Maar hij moet bidden in geloof, in geen enkel opzicht twijfelende . . .” (Jak. 1, 5.6).

W. GROSSOUW.

„V. S. T. F.-Nieuws“.

Der Bund von Studenten in den
theologischen Fakultäten der Niederlande
an die
Evangelische Theologenschaft der Universität
Tübingen.

Mittels des Oekumenischen Rates der Kirchen bekamen wir Ihr Schreiben an diesen Rat vom 30 September '45, worin Sie den Wunsch aussprechen, aus Ihrer zwängsläufigen Isolierung herauszutreten. Als niederländische Theologiestudenten erfreuen wir uns, dasz wir in dieser Weise zum ersten Mal nach den erschrecklichen Kriegesjahren mit einem Teil der deutschen Theologiestudenten in Korrespondenz treten können. Wir geföhlen die Notwendigkeit um in diesem Augenblick, nun Gott uns aufs neue diese Möglichkeiten schenkt, ein tiefgehend Kontakt met Ihnen zu suchen, um wie möglich einander helfen zu können in dem Ringen um eine richtige Einsicht in den Auftrag, der von Gott zu uns kommt in den heutigen ungeheuren Schwierigkeiten. Wir verstehen den Aufruf Christi um in dieser Stunde der tiefsten Not und Schmach ihres Volkes die Hand hinzureichen und uns neben Sie zu stellen, Freunde, Brüder zu sein. Gerne möchten wir mit Ihnen als „commilitones“ aufziehen.

Wenn wir aber ehrlich einander gegenüber stehen und wirklich Kontakt wollen, so müssen wir zuerst uns klarmachen, dasz nach allem was in diesen Jahren geschehen ist ein solches Kontakt gewisz eine menschliche Unmöglichkeit ist, dasz die Verhältnisse gründlich verdorben sind. Selbst schreibt Ihr, dasz es nach den erschütternden Ereignissen schwer sein wird Vertrauen zu finden. Leicht ist es ja nicht, denn das Wort „Deutschland“ ruft bei uns wach die Erinnerung an fünf Jahren von Schändung und Kränkung, von Unrecht und Gewalt. „Nazi-terror“ war für uns „deutsche Terror“, weil die Deutschen ausführten, was dieses höllische System gebot. Auch wir und unser Volk haben uns demütigen müssen unter die strafende Hand Gottes und bekennen, dasz wir gegen Ihn gesündigt hatten. Deutschland gegenüber aber standen wir nicht schuldig, sondern frei. Viele der unsrigen haben gestanden im Kampf gegen Unterdrückung und Gewalt; viele sind gefallen, andere ermordet. Unsere Kirchen haben öffentlich gezeugt und protestiert, im Grunde nicht weil unsere nationale Rechte geschändet wurden, sondern weil die Gesetze und Normen Gottes vertreten wurden und Sein Recht verachtet. Sehr tief in unserem Volke lebt eine grosse Erbitterung.

Wo es uns unmöglich scheint über diese Spalte, die zwischen uns liegt infolge unrechtmässiger Besetzung, Krieg und Hasz, zu einander zu kommen, bleibt uns nur übrig um vor dem Antlitz Jesu Christi, Der unsere Schuld durch seine Gnade versöhnen will, zu fragen nach der göttlichen Möglichkeit. Und dann sehen wir mit dankbarer Verwunderung nach dem Schuldbekenntnis der deutschen Kirche in Stuttgart und den persönlichen Zeugnissen, u.a. Niemöllers und Asmussens. Wir wissen, dasz es vielen Ihrer schwer fällt sich hierin zu finden und jedoch glauben wir, dasz dies „der Weg Jesu Christi ist, der allein Verheiszung hat“. Wir

achten es unsere Pflicht und unser Vorrecht um mit Ihnen zu sprechen und Ihnen die Hand zu reichen, wie möglich auf Grunde dieses Bekenntnisses, damit auch unsere Schulden — persönliche Kränkung und Hasz, oft das Vergessen der Not der deutschen Kirche und zu wenig Gebet — vergeben werden und wir zusammen ringen dürfen om eine neue Zukunft — Gottes Willen gemäsz — fur unsere Völker. Und sind wir auch noch nicht im Stande die Wege zu überblicken, auf welche dieses Kontakt uns führen wird, doch haben wir die Ueberzeugung, dasz wir uns gewisz neue Gesichtspunkte für unseren Auftrag in der gegenwärtigen Lage und für die gewaltigen theologischen Fragen unserer Zeit gewinnen werden.

Ein Blick vorauswerfend können wir sagen, dasz es uns helfen wird: 1. darauf zu achten nicht in unchristlichem Nationalismus unseren Weg zu gehen. 2. klar die Ursachen zu sehen der entsetzlichen Dingen, die über uns gekommen sind, damit wir die Vergangenheit recht sehen lernen und den geistlichen Kampf darin. 3. uns die gegenwärtige Lage klar eindenken. 4. dadurch besser den Weg sehen zu lernen, den wir, die geschont sind um im Weinberg Gottes zu arbeiten und sein Wort zu verkündigen, unsern Völkern zu zeigen haben. Wir glauben, dasz es von höchster Bedeutung ist, dasz wir, Theologiestudenten, die gesehen haben, welche Seen von Unheil und Elend über ein Volk und eine Welt kommen, die sich von Christo abwenden und sich im persönlichen und öffentlichen Leben nicht durch den Willen Gottes führen lassen, uns von allen diesen Fragen klar bewusst werden, derandren Erfahrungen benützen und zusammen vor Gottes Antlitz nach einer Lösung suchen.

Wir hoffen Ihnen, zur Erhaltung eines echt-reelles Kontakts, bald ein Memorandum zu senden betreffend den Kampf der holländischen Kirchen in diesen vergangenen Jahren und seine geistlichen und theologischen Ergebnisse.

Wir hoffen sehr dasz dieser Brief Ihr erreichen wird und dasz dieses Schreiben zu einem fruchtbaren und tiefgehenden Kontakt Veranlassung geben wird.

Es würde uns viel daran gelegen sein, wenn Ihr Abschriften dieses Briefes den Evangelischen Theologenschaf ten der anderen wiedereröffneten deutschen Universitäten und uns ihre Adresse werdet senden können.

Hierboven vindt u ons antwoord op de brief der Tübingse theologen. Dit werd reeds geruime tijd geleden verzonden. Hoewel inmiddels in het Juni-nummer van de „Federation News Sheet” der W.S.C.F. een Engelse vertaling verscheen, leek ons deze late publicatie toch niet overbodig. Wij hopen zeer, dat het overleg tussen de divers-gepluimde vogels der V.S.T.F. niet tevergeefs is geweest. In dit opzicht ontvingen wij een moedgevend schrijven van Dr. W. A. Visser 't Hooft. Wat betreft het memorandum, de ehoofd punten daarvan zullen in een der volgende nummers gepubliceerd worden.

Nog een enkele mededeling over het contact met Duitsland. Door het V.S.T.F.-Bestuur werd hiervoor een aparte commissie benoemd in een positie analoog aan die der Vox-redactie. Ons werk, gestimuleerd door de ontmoeting met enkele Duitse theologische studenten te Bazel, waar ook

plannen werden opgesteld, ondervond echter vele moeilijkheden. Zo stuitte een voorgenomen bezoek aan enkele Duitse theologische faculteiten, waartoe ons de „Evangelische Studentengemeinde in Deutschland” had uitgenodigd, op weigering der Engelse autoriteiten.

Niettemin hopen wij onze pogingen voort te zetten, en o.a. te bereiken, dat de particuliere correspondentie tussen Duitse en Nederlandse theologen voor het begin van het nieuwe jaar op gang is gekomen. Zij die hieraan deel willen nemen, willen zich wel bij hun locale correspondent opgeven. Centrale distributie kan daarna volgen. (Ook zij, die met theologische studenten in andere landen willen corresponderen, kunnen V.S.T.F.-bemiddeling verzoeken, voorzover hun geen particuliere weg, of via Faculteits Vereniging, openstaat).

Suggesties en tips voor ons werk van contact en hulp van harte welkom.

Namens de Corresp.-Comm.,

Heerenweg 110, Heemstede.

J. M. W. SCHALKWIJK.

Een belangrijk en goedkoop boekje.

Meestal is „belangrijk” en „goedkoop” niet tegelijk van één boek te zeggen. En zeker niet van een theologisch boek. Maar nu ik zoo'n boek ontdekt heb wil ik niet nalaten mijn collega's en a.s. collega's er op te attenderen. Ik doel op een werk van *Stanley Cook*, *An Introduction to the Bible* (Penguin Books, Harmondsworth Middlesex, England). Dit boekje geeft veel meer dan de titel zegt. Ik schrijf even de inhoudsopgave over. 1. The English Bible; 2. Other Bibles and Sacred Writings; 3. The Growth of the Bible and its Interpretation; 4. The Books of the Bible (1); 5. The Books of the Bible (2) (interessante overzichten van de O.T. en N.T. boeken, ook in hun onderling verschil); 6. The Language and Ideas of the Bible; (b.v. over: Israël en God; Leven en dood; Zonde en lijden; de Messias en de nieuwe bedeeing; het Koninkrijk der hemelen); 7. Jerusalem and mount Zion); 8. Some Fundamental Problems of the Bible (b.v. Juda versus Israël en de Samaritanen; Jeruzalem en Galilea). 9. On Understanding and Teaching the Bible (I) (Oude Testament) en 10. II. (Nieuwe Testament). Het geheel wordt gecompliceerd door een chronologie, bibliografie (uitsluitend Engelsch) en register. Weet ge wat dit boekje van 223 bladzijden U kost? Slechts *vijf en zeventig cent.* Het is up to date, verschenen in 1945. Ik zou ieder willen aanraden: bestel direct dit boekje. Het is belangrijk en zeer goedkoop.

P. VISSER.

Boekbesprekingen.

Prof. Dr. C. J. Bleeker, *De toekomstige taak der vrijzinnige theologie.*
Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1946.

Wij mogen dankbaar zijn dat het referaat van Prof. Bleeker over de toekomstige taak der vrijzinnige theologie nog eens als afzonderlijk geschrift is uitgegeven. Hier wordt klaar en duidelijk uiteengezet waar het om gaat. Nu het enigszins tot de bon ton schijnt te behoren om de vrijzinnige theologie een spoedig levenseinde te voorspellen, zal dit geschriftje aan deze ondoordachte voorspellingen hopelijk een

achten es unsere Pflicht und unser Vorrecht om mit Ihnen zu sprechen und Ihnen die Hand zu reichen, wie möglich auf Grunde dieses Bekenntnisses, damit auch unsere Schulden — persönliche Kränkung und Hasz, oft das Vergessen der Not der deutschen Kirche und zu wenig Gebet — vergeben werden und wir zusammen ringen dürfen om eine neue Zukunft — Gottes Willen gemäsz — für unsere Völker. Und sind wir auch noch nicht im Stande die Wege zu überblicken, auf welche dieses Kontakt uns führen wird, doch haben wir die Ueberzeugung, dasz wir uns gewisz neue Gesichtspunkte für unseren Auftrag in der gegenwärtigen Lage und für die gewaltigen theologischen Fragen unserer Zeit gewinnen werden.

Ein Blick vorauswerfend können wir sagen, dasz es uns helfen wird: 1. darauf zu achten nicht in unchristlichem Nationalismus unseren Weg zu gehen. 2. klar die Ursachen zu sehen der entsetzlichen Dingen, die über uns gekommen sind, damit wir die Vergangenheit recht sehen lernen und den geistlichen Kampf darin. 3. uns die gegenwärtige Lage klar eindenken. 4. dadurch besser den Weg sehen zu lernen, den wir, die geschont sind um im Weinberg Gottes zu arbeiten und sein Wort zu verkündigen, unsern Völkern zu zeigen haben. Wir glauben, dasz es von höchster Bedeutung ist, dasz wir, Theologiestudenten, die gesehen haben, welche Seen von Unheil und Elend über ein Volk und eine Welt kommen, die sich von Christo abwenden und sich im persönlichen und öffentlichen Leben nicht durch den Willen Gottes führen lassen, uns von allen diesen Fragen klar bewusst werden, deranderen Erfahrungen benützen und zusammen vor Gottes Antlitz nach einer Lösung suchen.

Wir hoffen Ihnen, zur Erhaltung eines echt-reelles Kontakts, bald ein Memorandum zu senden betreffend den Kampf der holländischen Kirchen in diesen vergangenen Jahren und seine geistlichen und theologischen Ergebnisse.

Wir hoffen sehr dasz dieser Brief Ihr erreichen wird und dasz dieses Schreiben zu einem fruchtbaren und tiefgehenden Kontakt Veranlassung geben wird.

Es würde uns viel daran gelegen sein, wenn Ihr Abschriften dieses Briefes den Evangelischen Theologenschaften der anderen wieder-eröffneten deutschen Universitäten und uns ihre Adresse werdet senden können.

Hierboven vindt u ons antwoord op de brief der Tübingse theologen. Dit werd reeds geruime tijd geleden verzonden. Hoewel inmiddels in het Juni-nummer van de „Federation News Sheet” der W.S.C.F. een Engelse vertaling verscheen, leek ons deze late publicatie toch niet overbodig. Wij hopen zeer, dat het overleg tussen de divers-gepluimde vogels der V.S.T.F. niet tevergeefs is geweest. In dit opzicht ontvingen wij een moed-gevend schrijven van Dr. W. A. Visser 't Hooft. Wat betreft het memorandum, de ehoofdpunten daarvan zullen in een der volgende nummers gepubliceerd worden.

Nog een enkele mededeling over het contact met Duitsland. Door het V.S.T.F.-Bestuur werd hiervoor een aparte commissie benoemd in een, positie analoog aan die der Vox-redactie. Ons werk, gestimuleerd door de ontmoeting met enkele Duitse theologische studenten te Bazel, waar ook

plannen werden opgesteld, ondervond echter vele moeilijkheden. Zo stuitte een voorgenomen bezoek aan enkele Duitse theologische faculteiten, waartoe ons de „Evangelische Studentengemeinde in Deutschland” had uitgenodigd, op weigering der Engelse autoriteiten.

Niettemin hopen wij onze pogingen voort te zetten, en o.a. te bereiken, dat de particuliere correspondentie tussen Duitse en Nederlandse theologen voor het begin van het nieuwe jaar op gang is gekomen. Zij die hieraan deel willen nemen, willen zich wel bij hun locale correspondent opgeven. Centrale distributie kan daarna volgen. (Ook zij, die met theologische studenten in andere landen willen corresponderen, kunnen V.S.T.F.-bemiddeling verzoeken, voorzover hun geen particuliere weg, of via Faculteits Vereniging, openstaat).

Suggesties en tips voor ons werk van contact en hulp van harte welkom.

Namens de Corresp.-Comm.,

Heerenweg 110, Heemstede.

J. M. W. SCHALKWIJK.

Een belangrijk en goedkoop boekje.

Meestal is „belangrijk” en „goedkoop” niet tegelijk van één boek te zeggen. En zeker niet van een theologisch boek. Maar nu ik zoo'n boek ontdekt heb wil ik niet nalaten mijn collega's en a.s. collega's er op te attendeeren. Ik doel op een werk van *Stanley Cook*, *An Introduction to the Bible* (Penguin Books, Harmondsworth Middlesex, England). Dit boekje geeft veel meer dan de titel zegt. Ik schrijf even de inhoudsopgave over. 1. The English Bible; 2. Other Bibles and Sacred Writings; 3. The Growth of the Bible and its Interpretation; 4. The Books of the Bible (1); 5. The Books of the Bible (2) (interessante overzichten van de O.T. en N.T. boeken, ook in hun onderling verschil); 6. The Language and Ideas of the Bible; (b.v. over: Israël en God; Leven en dood; Zonde en lijden; de Messias en de nieuwe bedeeeling; het Koninkrijk der hemelen); 7. Jerusalem and mount Zion; 8. Some Fundamental Problems of the Bible (b.v. Juda versus Israël en de Samaritanen; Jeruzalem en Galilea). 9. On Understanding and Teaching the Bible (I) (Oude Testament) en 10. II. (Nieuwe Testament). Het geheel wordt gecompleteerd door een chronologie, bibliografie (uitsluitend Engelsch) en register. Weet ge wat dit boekje van 223 bladzijden U kost? Slechts *vijf en zeventig cent*. Het is up to date, verschenen in 1945. Ik zou ieder willen aanraden: bestel direct dit boekje. Het is belangrijk en zeer goedkoop.

P. VISSER.

Boekbesprekingen.

Prof. Dr. C. J. Bleeker, *De toekomstige taak der vrijzinnige theologie*.
Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1946.

Wij mogen dankbaar zijn dat het referaat van Prof. Bleeker over de toekomstige taak der vrijzinnige theologie nog eens als afzonderlijk geschrift is uitgegeven. Hier wordt klaar en duidelijk uiteengezet waar het om gaat. Nu het enigszins tot de bon ton schijnt te behoren om de vrijzinnige theologie een spoedig levenseinde te voorspellen, zal dit geschriftje aan deze ondoordachte voorspellingen hopenlijk een

einde maken. Zeer terecht merkt de schrijver op dat het steeds weer herkauwen wat de moderne vaders hebben beweerd, gelijk de laatste jaren zoo vaak is geschied, van weinig durf en phantasie getuigt en dat het daarom vruchtbaarder is te vragen naar de toekomstige taak der vrijzinnige theologie. In zijn betoog somt Prof. Bleeker kernpunten van vrijzinnige theologie op: onbekommerd waarheidsonderzoek, een theologische studie die zich niet eenzijdig laat beïnvloeden door sociaal-ethische en kerkelijke gezichtspunten. Duidelijk geeft Prof. Bleeker aan waarin de Vrijzinnige theologen zich verbonden weten met allen, die zich christen noemen, en wijst hij op de ongerijmdheid van de keuze Christendom of Humanisme, Christendom of Vrijzinnigheid. Dit geschrift heeft ook open oog voor de situatie waarin wij leven. „Ondanks luidruchtige kerkelijke fanfares staat het er met de werkelijke invloed van het geloof en van het Evangelie in deze wereld niet zoo fraai voor”. De Vrijzinnige theoloog zal „via allerlei geestelijke vertaalarbeid hoogstens kunnen naderen tot de dogmata der orthodoxie”, „de vrijz. theologie ziet zich genoopt aan den mensch een zekere mondigheid toe te kennen”, „zonder een spiritualistische interpretatie van de Bijbelsche en confessionele gegevens komt een vrijzinnige theologie, die weet wat zij wil, niet uit”.

Dit geschriftje, m.i. een „compendium der Vrijz. theologie” mag geen vrijzinnig theoloog onbekend blijven, maar ook in rechtzinnige kringen zou een bestudering ervan zeer heilzaam zijn, niet het minst opdat duidelijk worde, waar het bij de ontmoeting tussen rechts en links om gaat.

Haarlem.

S. L. VERHEUS.

Binnenkort verschijnt

Het licht op de kandelaar

Een inleiding tot de Bijbel

door

Ds C. J. van Royen

De toenemende belangstelling voor de Bijbel, die menigeen er toe brengt dit boek weer ter hand te nemen en te luisteren naar de oude wijsheid, heeft, om niet dood te lopen in moeilijkheden en onbegrijpelijkheden voorlichting nodig. In het algemeen richt die zich op het doen verstaan van een afzonderlijk bijbelboek. Nodiger dan dit en onmisbare voorwaarde voor het werkelijk verstaan van de Bijbel is een boek, dat rekenschap geeft over samenstelling en opbouw van de Bijbel.

Dit boek wil door de behandeling van de Bijbel in zijn geheel en de verschillende vraagstukken, die daarbij te pas komen, gevolgd door een onderzoek omtrent de verschillende bijbelboeken een ieder helpen bij zijn pogingen om de boodschap van de Bijbel te leren verstaan. Het vereist geen theologische kennis, doch alleen het geduld en de ijver, die bij de studie van de Bijbel steeds onmisbaar zijn geweest, maar dan ook altijd hun rijke vruchten hebben afgeworpen.

Het zal zijn lezers vinden bij allen, die zonder godgeleerde te zijn, regelmatig met de Bijbel in aanraking komen.

Omvang ± 250 pagina's. Prijs f 5.90.

Van Gorcum & Comp. N.V. — Uitgevers — Assen

PODIUM

Onafhankelijk tijdschrift voor literaire,
culturele en politieke zaken

ging zijn derde jaargang in onder gewijzigde redactie: *Peter van den Burch, Jaap Mulder, Anne Wadman en Fokke Sterksma.*

Zie het Voorwoord bij no. 1 van de nieuwe jaargang:

Dat er nog idealen zijn, die dieper liggen dan polemieken, is iets, waaraan men beter kan werken dan er over spreken in een tijd, die ieder ideaal — ook het bescheidenste — als een vloek laat klinken. Wij hopen dat er in proza en poëzie iets van dit werk te bespeuren zal zijn.

Abonnementsprijs f 7.50 per jaargang.

Vraagt proefnummers of prospectus bij de boekhandel of bij de uitgevers

VAN GORCUM & COMP. N.V. - BRINK - ASSEN

Verschenen:

HET TWISTGESPREK VAN DE MENS MET ZIJN GOD

EEN PARAGRAAF UIT DE GODSDIENST VAN ISRAËL
door

Prof. Dr M. A. Beek.

Openbare les, uitgesproken bij de aanvaarding van zijn
ambt als Hoogleraar aan de Gemeentelijke Universiteit te
Amsterdam, 11 November 1946.

Prijs f. 1.25

Verkrijgbaar in de Boekhandel en bij de Uitgevers

VAN GORCUM & COMP. N.V. AAN DEN BRINK ASSEN

Zojuist verschenen:

De Godsdienstige betekenis van Oog en Oor

EEN PHAENOMENOLOGISCHE STUDIE
door

Prof. Dr C. J. Bleeker.

Rede, uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt
van Hoogleraar aan de universiteit van Amsterdam op
Maandag 25 November 1946.

Prijs f. 1.25.

Verkrijgbaar in de Boekhandel en bij de Uitgevers

VAN GORCUM & COMP. N.V. AAN DEN BRINK ASSEN.

EEN ONTLEDING VAN DEZE TIJD

in het licht van het Christendom...
dat is het nieuwe, veelbesproken boek van Ds D. A. Vorster

Geestelijk Christendom

Uit de Pers:

...„Het is een wijs en rijp boek, van een ouder ge-
worden mens, die veel gezien, veel overdacht en veel door-
leden heeft. ... Het boek is rijk en het is een goede gids
voor hen, die de innerlijke stilte te veel missen en er toch
naar verlangen”.

Het boek wil een hulp zijn om op de verschillende zijden
van de Godsverhouding een sterker licht te doen vallen,
en met behoud van de bewegende van het eigen innerlijk
leven, tot groter eenheid en vastheid van Christelijk levens-
inzicht komen.

Prijs f 5.90 geb.

Verkrijgbaar in de boekhandel en bij de uitgevers:

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE
JOH. VAN DEN BERG (Kampen-a) Hoofdredacteur — W. P. TEN KATE (Utrecht)
Red.-Adm. — W. H. DE JONG (Groningen) — A. G. VAN GILSE (A'dam S.U.) —
G. MOLENAAR (A'dam V.U.) — D. TJALSMA (Leiden)
Alle stukken voor de redactie aan:
D. TJALSMA, HEERENGRACHT 22, LEIDEN

UITGEVERS
VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, / 3.50* BUITENLAND / 3.85*

17e JAAR Nr 3



JANUARI 1947

INHOUD

Van de Redactie	53
Dr P. D. TJALSMA, De religie zonder God van Georg Simmel	54
Prof. Dr G. C. BERKOUWER, Metanoia?	62
Dr W. F. GOLTERMAN, Enkele opmerkingen over het Symbolo-Fideïsme	66
V.S.T.F.-Nieuws	74

Zojuist verschenen:

HENDRIK VAN DEVENTER

Medicinae Doctor (1631-1724) Leven en werken, door

Dr A. J. M. Lamers, vrouwenarts te 's Hertogenbosch

De levensbeschrijving

van deze grote figuur in de geschiedenis der verloskunde in Nederland is niet alleen een werk, voor elke vakverloskundige onmisbaar, doch iedere medicus zal geïnteresseerd zijn in de opvattingen en methoden, eens gangbaar in de wetenschap der verloskunde.

Zij vormt een boeiend verhaal

waarin steeds weer nieuwe hoogtepunten, zoals de reizen die van Deventer maakte naar het Hof van Koning Christiaan V te Kopenhagen, wiens kinderen hij orthopaedisch behandelde, de tegenwerking, die hij moest ondervinden van het Collegium Medicum te 's Gravenhage bij zijn vestiging aldaar enz. enz., de aandacht en belangstelling gespannen houden.

De geschiedenis der Labadisten

een godsdienstige sekte, onder leiding van Jean de Labadie, waaronder van Deventer langdurig verblijf hield te Wieuwerd in Friesland, vormt op zichzelf al een belangwekkend stuk historie, dat tot nu toe niet geschreven was.

Het boek leert ons den XVII-eeuwsen vroedmeester kennen als Verloskundige, Chirurg, Orthopaed, Genees- en Scheikundige, als Mens en Paedagoog in de omgeving van zijn tijd.

Het verzorgde uiterlijk, gebonden in fraai linnen band met stofomslag, maakt dit werk tot een boek, dat door iederen boekenliefhebber op prijs zal worden gesteld.

Prijs f 12.50.

Voor iederen medicus niet alleen, doch ook voor den historicus een welkom geschenk.

Verkrijgbaar in de boekhandel en bij de uitgevers

Van Gorcum & Comp. N.V., Aan den Brink, Assen

Verschenen:

DE SCHRIFTLEZING IN DEN EEREDIENST

DOOR

Prof. Dr W. J. KOOIMAN

In deze brochure, bevattende de tekst van de openbare les, gehouden ter opening van zijn colleges als kerkelijk hoogleraar der Ev. Luth. Kerk, geeft de schrijver een overzicht over de historie van de liturgische schriftlezing, waaraan hij een principieel betoog over haar plaats en betekenis verbindt, daarbij in het bijzonder nadruk leggende op het verschil van opvatting tussen de Gereformeerde en de Luthersche Kerk, om met een aantal praktische wenken te eindigen. Prijs f 0.75.

Verkrijgbaar in de boekhandel en bij de uitgevers

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN

Van de Redactie.

Gesprek

De redactie van „Vox Theologica” voelt het als een gemis, dat zij met haar lezerskring slechts weinig contact heeft. Juist ons blad, dat voor studenten bestemd is en door studenten wordt geredigeerd, is bijzonder geschikt om het onderling gesprek der jongere theologengeneratie te stimuleren. Maar om dat te kunnen doen, en zoo van ons blad een „prae-paratio oecumenica” voor het theologisch gesprek te kunnen maken, moet de redactie eenigszins op de hoogte zijn van wat er onder de studenten in-de-theologie Anno Domini 1947 leeft. Daarom geeft zij in dit nummer een enquête, die niet in de eerste plaats als opinieonderzoek is bedoeld — al is dat element er zeker niet vreemd aan — maar die vóór alles het gesprek op gang wil brengen. Hoe meer antwoorden er binnen komen, hoe beter het ons is! Natuurlijk verwachten wij niet van ieder een „scriptie” over de in onze vragen aangeroerde onderwerpen, evenmin een antwoord op alle hier gestelde vragen. We zullen zeer dankbaar zijn voor een wetenschappelijk-verantwoorde uiteenzetting, maar beschouwen ook een eenvoudig, misschien impulsief neergeschreven antwoord als zeer welkom!

Hier volgen dan de vragen:

1. Meent U, dat in deze tijd een verdieping en intensivering van de theologische studie noodzakelijk is, of bent U bevreesd dat een teveel aan theologische bezinning afbreuk zal doen aan de praktische activiteit der Kerk? Hoe denkt U in dit verband over een eventueel verplichtend stellen van het doctoraal examen in de theologie?

2. Wat beschouwt U als het belangrijkste en meest fundamenteele onderdeel van de theologische wetenschap?

3. Wat zal naar Uw oordeel het voornaamste thema moeten zijn van het „gesprek” tusschen vrijzinnigen en rechtzinnigen? (Het autonomie-heteronomie-schema, dan wel de Christologie of de vraag naar de autoriteit van de Bijbel?).

4. Welke plaats neemt het Oude Testament in Uw theologisch denken in? (Zie de artikelen van Ds van Ruler in het Septembernummer van 1943 en van Drs van Tuyll van Serooskerken in het Aprilnummer van 1946).

5. Bent U van mening, dat aan de „leer van den Heiligen Geest” in de dialectische theologie voldoende recht wordt gedaan?

6. Hebt U zich een meening gevormd over Karl Barth's opvatting aangaande de kinderdoop?

7. In hoeverre is men geneigd zich rekenschap te geven van een werkelijke concrete werking van den Heiligen Geest in ons; in verband met evangelisatie- en zendingswerk?

Nu nog enkele praktische vragen:

8. Welke sinds de bevrijding verschenen theologische werken acht U van blijvende waarde?

9. Hebt U wenschen voor de inhoud van dit blad? En misschien ook suggesties voor een volgende enquête?

Tenslotte de meeste vragen lijken heel „gewichtig”, misschien wat te zwaarwichtig hier en daar. Maar ze zijn opgesteld door mensen die er zelf nog dagelijks mee te worstelen hebben in hun studie en die dankbaar zullen zijn wanneer ze door het „gesprek”, dat hierop volgen kan, dichter bij de beantwoording ervan komen!

De antwoorden kunnen vóór 15 Maart 1947 worden ingezonden bij den Redactie-Secretaris, Heerengracht 22, Leiden.

De redactie ziet er nu al in spanning naar uit!

De religie zonder God van Georg Simmel.

Van de hand van Dr R. F. Beerling is onlangs een boeiend maar niet gemakkelijk boek verschenen, getiteld „Moderne Doodsproblematiek”. Het bespreekt grondig en critisch het denken over den dood bij Simmel, Heidegger en Jaspers. Ik geloof, dat van deze drie namen die van Simmel in ons land het minst bekend is. Dr Beerling noemt hem ook in zijn vroegere werken wel, maar voor het overige is, voorzoover mij althans bekend, nooit ten onzent veel aandacht gevallen op dezen zoo interessanten en fijnzinnigen denker en essayist. Dit is jammer, want Simmel's arbeid verdiende het ten volle bestudeerd en genoten te worden. Ook door theologen, al is zijn theologisch oeuvre beperkt gebleven tot enkele opstellen in zijn „Philosophische Kultur” en dat fijnzinnige boekje „die Religion”, werk van een alweer ver achter ons liggende en in zekeren zin afgesloten periode („die Religion” verscheen in 1906, Simmel zelf doceerde filosofie in Berlijn en Straatsburg van 1900-1918) maar toch nog levend en sprekend in onzen eigen tijd en in zijn merkwaardige bewegelijkheid typisch modern en actueel.

Simmel heeft veel geschreven en op heel verschillend gebied. Sociologische en psychologische, ethische en aesthetische themata hadden zijn aandacht, tegen het einde van zijn leven ook de metaphysische: te noemen is in 't bijzonder zijn „Lebensanschauung”, vier „metaphysische” hoofdstukken bevattend, waarvan het derde, „Tod und Unsterblichkeit” geheeten, aan de bovengenoemde bespreking van Dr Beerling ten grondslag ligt.

Hoe uiteenlopend op het eerste gezicht al deze onderwerpen ook lijken te zijn, toch worden ze door één bepaalden band bijeengehouden: door de wijze waarop Simmel ze alle benadert en met de hem zoo karakteristiek-eigen visie grijpt. Van deze visie gaat een heel bijzondere bekering uit, de bekering van een opmerkingsvermogen, een „Einfühlungs”gave, de charme ook van een bewegelijkheid en flonkering van geest, waaraan men — er eenmaal door gegrepen — niet meer ontkomt en die de lectuur van zijn geschriften tot een heel eigen genieting maakt. Kracauer zegt van hem: „Jeder, der sich nur ein wenig mit der Gedankenwelt Simmels vertraut gemacht hat, wird bald in den Bann einer eigentümlichen geistigen Atmosphäre geraten sein, die ihn mit nahezu körperlichen Greifbarkeit

umfängt." ¹⁾ In dit opzicht heeft Simmel weinig „Duitsch" in zich, men zou hem eerder den Duitschen Bergson kunnen noemen, met wien hij ook naar den inhoud zijner gedachten merkwaardige overeenkomsten heeft.

Wanneer Simmel filosoof heet, dan is het kenmerkende zijner filosofie minder gelegen in een behandeling van de groote objectieve wijsgeerige vragen dan wel in een zekere bewogenheid, een bewegelijke en bewogen habitus van zijn geest tegenover die problemen: zijn filosofeeren is meer formeel dan materieel. Hiermee hangt dan ook de essay-vorm van zijn geschriften samen, alsook dat een persoonlijke beslissing vrijwel nimmer naar voren komt maar de lezer telkens voor nieuwe mogelijkheden, nieuwe vergezichten wordt geplaatst. Terecht is opgemerkt, dat het woord „vielleicht" in zijn boeken zoo vaak wordt gebruikt: symbolisch voor dezen uitgesproken ondogmatischen geest, die niet moede wordt zijn zoeklicht op alle terreinen van menscheijk leven en samenleven te laten vallen, en telkens weer anders, telkens weer verrassend en onvermoed: zijn „Philosophische Kultur" (tweede druk van 1918) is van deze zoo aparte wijze van filosofeeren wel het meest sprekende voorbeeld: de verst uiteenliggende zaken als de mode en de ruine, de koketterie en het handvat, het avontuur en de Alpen worden hem daar tot middel om door te dringen tot, ja tot teeken van de diepere inhouden en waarden van het zijn. „Hier handelt es sich" — zoo Simmel zelf — „um die ganz prinzipielle Wendung von der Metaphysik als Dogma sosuzagen zu der Metaphysik als Leben oder als Funktion, nicht um den Inhalt der Philosophie sondern um die Art ihrer Form, nicht um die Verschiedenheiten zwischen den Dogmen, sondern um die Einheit der Denkbewegung, die all diesen Verschiedenheiten so lange gemeinsam ist, bis sie eben an einem Dogma verstarren . . ." ²⁾.

Zooals gezegd heeft Simmel zich weinig met religieuze en theologische vragen ingelaten, maar het weinige, dat hij daarover schreef, blijft belangrijk genoeg om er ook thans nog bij stil te staan, daar zijn opvattingen teeknend zijn voor veel moderne religieuziteit, haar wijdheid en haar vaagheid, haar bekoring en haar tekort.

Om deze opvattingen te verstaan moeten wij ze plaatsen tegen den achtergrond van die beide gedachten, die in Simmel s denken een centrale plaats innemen: de gedachte van de transcendentie van het leven en die van de verschillende „werkelijkheden" waarin de mensch leeft.

Met geen gedachte is Simmel s denken zoo verweven als met die van de transcendentie des levens: steeds weer keert zij in zijn geschriften terug, die, bij al hun onderlinge verscheidenheid, hier hun centrum en uitgangspunt hebben.

Wij stellen ons — aldus Simmel — het leven voor als een rusteloosvoortstroomende stroom. Maar deze stroom wordt telkens stilgelegd, tot vaste vorm omgrend: overal namelijk, waar wij voor omgrensde vorm staan — hetzij als menscheijk ik hetzij als welke andere objectiviteit ook — daar heeft de levensstroom zich als het ware zelf tot stilstand gedwongen, daar heeft de rusteloosheid van het leven zich in en tot die bepaalde vorm gekristalliseerd en is van „grenzenlose Kontinuität" tot „grenzbestimmtes

¹⁾ in „Logos", Band IX, Heft 3.

²⁾ Philosophische Kultur, S. 4.

Object" geworden. Een der moeilijkste problemen ligt voor ons in het feit, dat het leven beide is: continuïteit en grens, stroom en vorm, beweging en omgrenzing, en wij tasten naar het diepere verband tusschen deze beide aangezichten van het eene en zelfde leven maar doorgronden dit niet. Moeten wij — vraagt Simmel — dit verband zoeken in een laatste en diepste tendentie van het leven zelf: het grijpt over zich zelf heen, boven zich zelf uit, het moet zich steeds weer vastleggen, zooals de rusteloze waterdeining zich „vastlegt" in den golf maar om straks ook deze zelf gestelde grens, deze zelf gevormde vorm weer te doorbreken en opnieuw heraclitische stroom te worden? Dat is de het leven inhaerente categorie, de transcendentie in het leven zelf, de „immanente" levenstrascendentie: leven, dat „tot zichzelf", tot zijn verobjectivering komt in eindeloze vormen op allerlei gebied maar dat ook door deze vormen heen zichzelf herneemt. „Dasz das Leben absatzloses Fliesen ist und zugleich ein in seinen Trägern und Inhalten Geschlossenes, um Mittelpunkte Geformtes, Individualisiertes, und deshalb, in der anderen Richtung gesehen, eine immer begrenzte Gestaltung, die ihre Begrenztheit dauernd überschreitet — das ist seine wesenbildende Konstitution" ¹⁾.

Simmel is met deze gedachte van het leven, dat zijn transcendentie in zich zelf draagt, dat zelf „hinausgreifen über sich selbst" is, een uitgesproken vertegenwoordiger van die levensphilosophie, die in een nu achter ons liggende periode belangrijken invloed heeft gehad. Maar de filosofie des levens kan heel verschillende kleur hebben, zij kan boven een grof vitalisme niet uitkomen of in een bedenkelijk gevoels-irrationalisme verdwalen. Georg Simmel is een der fijnste figuren uit de rij der „levensphilosophen", zijn gedachten over het leven in zijn tendentie tot „Mehr-als-Leben" bewijzen dit. Want hij heeft zich waarlijk van het groote oerprobleem der wijsbegeerte, het bovengenoemde der verhouding tusschen continuïteit en vorm niet met een bekoorlijk woordenspel afgemaakt. „Zwischen der Kontinuität und der Form, als letzten welgestaltenden Prinzipien, besteht ein tiefer Widerspruch." ²⁾ Hij heeft scherp beseft: maakt men met de continuïteitsgedachte werkelijk ernst, hoe kan men van daaruit dan ooit tot „vorm", tot „omgrenzing", tot „afbakening" komen, i.e.w. tot eenig object, dat zijn eigen bestand en gestalte heeft? En anderzijds: de vorm kan zich zelve niet veranderen, zij is het tijdeloos-invariabele. M.a.w.: stroom en vorm, continuïteit en gestalte zijn twee.

En men zou kunnen meenen — zegt Simmel zelf — hier te staan voor een van die antinomiën, „die sich allenthalben ergeben, wenn die unmittelbare und gelebte Wirklichkeit auf die Ebene der Intellektualität projiziert wird". Maar nu is dit het karakteristieke van Simmel's visie: deze antinomie, deze tweeheid van stroom en vorm, leven en „meer dan leven" ligt in de diepte van het levensgevoel zelf verborgen, omsloten door de band van het eene leven en eerst wanneer deze tweeheid a.h.w. aan 't werk gaat en de haar omsluitende bedding van het leven verlaat, dan wordt zij ons denkend bewustzijn als tweeheid, d.i. als contradictie, als antinomie, als problematiek bewust. „Wir sind nicht in grenzenfreies Leben und grensgesicherte Form geschieden, wir leben nicht teils in der

¹⁾ Lebensanschauung, 1918, S. 13.

²⁾ Ibid., S. 16.

Kontinuität, teils in der Individualität, die sich gegenseitig aufheben. Vielmehr, das Grundwesen des Lebens ist eben jene in sich eenheidsfunctie, die ich . . . das Transcendieren seiner selbst nannte und die das onmiddellijk als *ein* Leben actualiseert, was dan door Gefühle, Schicksale, Begrippen in den Dualismus van continueerlijke Lebensstroming en individueel gesloten Form gesplitst wird." ¹⁾

Simmel heeft deze levenstranscendentie, deze groote „Achsendingering des Lebens om sich selbst" uiteraard overal aan het werk gezien, overal waar de levensstroom zijn golven a.h.w. buiten zich werpt, ze verzelfstandigt . . . voor een moment, om ze dan weer te overspoelen en terug te nemen in den ééne heraclitischen stroom. Uitermate interessant zijn onder dit gezichtspunt nog altijd de bovengenoemde opstellen in zijn „Philosophische Kultur", waarin hij — aan de meest uiteenlopende onderwerpen — steeds weer dit eene geheimzinnige gebeuren teekent: het leven transcendeert zich zelf, gaat over eigen grenzen heen, legt zich vast in vorm en gestalte en spoelt weer over alle vormen en gestalten heen: het wezen van de mode maar evenzeer de verhouding der sexen, een figuur als Michel Angelo maar evenzo goed een Rodin, het begrip en de tragedie der cultuur, het wordt alles onder dit eene gezichtspunt gezien. Bevredigend? Neen, uiteindelijk niet. Wat ook niet mogelijk is. Omdat levensphilosophie, zelfs in dezen fijne vorm, nimmer bij machte zal zijn verklaarbaar te maken wat principieel en kwalitatief méér dan het leven is. Ook door de nog zoo subtiel geteekende „Achsendingering des Lebens" kan het normatieve niet worden verklaard: hier blijft een sprong, nimmer uit den levensstroom zelven te begrijpen. In zijn bekende bestrijding der levensphilosophie heeft Rickert er indertijd al op gewezen, dat alle levens- en natuurphilosophie, die niet méér dan dit wil zijn, met stomheid geolagen is, daar alle cultuur verwerking en waardeering van leven is, met en vanuit normen, die uit het leven zelf niet zijn. ²⁾ En ook Beerling, met al zijn waardeering voor Simmel's werk, sluit zich hierbij aan, als hij spreekt van „het nooit geheel verloochende naturalistische uitgangspunt", dat Simmel gedwongen heeft „gelijkvloers met dezen levensstroom te blijven en alles wat zich daarin afspeelt onder een horizontaal perspectief te zien". ³⁾

Een tweede gedachte, welke in Simmel's werken een groote plaats inneemt, is die van de verschillende werkelijkheden waarin wij leven. De populaire opvatting der wereld, zegt Simmel, is, dat zij uit een totaal van inhouden bestaat, die door onzen geest in samenhang gebruikt zijn in een vorm, welke het bekende en het onbekende tezamen omvat. Met behulp van bepaalde schemata als ruimte, tijd, wisselwerking, causaliteit of afhankelijkheid van den ééne goddelijken Schepper worden de heterogene elementen tot een eenheid, worden de verschillende „dingen" tot een „wereld" samengevoegd. Zonder deze schemata zouden we nooit tot wereld, tot samenhang komen. Zoo ontstaat wat „men" in den populaireren zin des woords de wereld noemt. Philosophische wereldbeschouwingen ontstaan, doordat men deze „wereld" in het raam van nog andere,

¹⁾ Lebensanschauung, S. 18, 19.

²⁾ Rickert o.a. in zijn art. „Lebenswerte und Kulturwerk", Logos 1912.

³⁾ Dr R. F. Beerling, Moderne Doodsproblematiek, blz. 86.

nog scherper bepaalde schemata zet: schemata, categorieën als van zijn en worden, materie en geest, monisme en dualisme etc.: zóó „formt sich ihnen (den Philosophen) die blosze Summe der Wirklichkeiten zu einer Welt.”¹⁾ Maar er zijn, naast deze filosofische categorieën, ook nog verschillende andere typen van schemata mogelijk, waardoor een wereld „of groeit” voor den mensch: zeer verschillend kunnen deze categorieën zijn, die telkens als vormingsmogelijkheden de oneindige hoeveelheid der inhouden tot „wereld”, tot telkens een eigen-gestempelde en op eigen wijze gekleurde wereld maken. Er is behalve over de wereld in de vorm der werkelijkheid (de „populaire wereld”), ook te spreken over de wereld in de vorm der kunst, der kennis, der religie, der erotiek etc. „Rein ideell angesehen kann kein Inhalt sich dem entziehen, sich erkennen zu lassen, künstlerische Formung anzunehmen, religiös ausgewertet zu werden.” Elk van deze „werelden” is een totaliteit op zichzelf, want „jede sagt schon den ganzen Weltstoff in ihrer besonderen Sprache aus.” De mensch nu gaat door deze verschillende werelden heen, als waren zij evenzoovele, naast elkaar liggende terreinen, waar de ééne wandelaar zijn voeten zet, hier langer vertoevend dan ginds, nu eens uit dit, dan weer uit dat gebied zich iets of veel toe-eigenend en met zich nemend op zijn levensreis. „So sind also unsere sämtlichen, aktiv oder passiv erlebten seelischen Inhalte Fragmente von Welten, deren jede eine besonders geformte Totalität von Weltinhalten überhaupt bedeutet”. Vandaar het fragmentkarakter, ons menschenleven eigen, een fragmentkarakter, dat ons in ons intellectuele en ethische leven allen duidelijk is, maar dat het gansche leven in zijn gang door de verschillende „Schichten” karakteriseert. Ook hier verloochent echter Simmel zijn „levensphilosophisch” uitgangspunt niet: wanneer wij — zegt hij — het leven van zichzelf uit en niet van deze diverse werelden uit beschouwen, dan verliest dit toebehooren van de levensinhouden aan die op zichzelf staande werelden zijn beteekenis, dan verstaan wij hoe in de dynamiek van den eenen levensstroom alles verbonden is als de golven van het meer: „innerhalb der Dynamik des Lebensprozesses sind sie (sc. die für sich seiende Welte) verbunden, wie die Wellen des Stromes; es ist jeweils ein Leben, welches sie als seine, von ihm nun nicht abtrennbaren und deshalb auch untereinander nicht schlechthin trennbaren Pulsschläge erzeugt”²⁾

Tegen den achtergrond nu van deze beide gedachten (de transcendentie des levens en de verschillende categorieën, die evenzoovele werelden scheppen) moeten Simmel's beschouwingen over de religie worden gezien³⁾. Ze mogen op het eerste gezicht verwantschap met Feuerbach's positivisme lijken te hebben, toch zijn ze ongetwijfeld van veel fijner gehalte. Simmel heeft zeer fijn verstaan wat religie in zich zelve is, als toonaard en rythme, als beweging en bewogenheid, als „Schwingung” der ziel. Hij heeft het „religieus-zijn”, als functioneele geaardheid van den mensch gevoeld en beschreven op onnavolgbare wijze. Als zoodanig spreekt deze typisch

¹⁾ Verg. voor het volgende het hoofdstuk: die Wendung zur Idee, in Lebensanschauung.

²⁾ Lebensanschauung, S. 37.

³⁾ Te noemen is hier: „die Religion, 1906, 1912”, „die Persönlichkeit Gottes” en „das Problem der relig. Lage” (in Phil. Kultur); Beiträge z. Erkenntnischar. der Religion (in Zeitschr. f. Phil. u. Phil. Kritik, 1902, Band 119).

moderne mensch tot vele moderne menschen, die zonder „geloovig” te zijn en hun geloof in een verhouding tot een transcendenten God verankerd te hebben toch wel degelijk een „religieuze” behoefte in zich dragen. Tot hen in ’t bijzonder richt Simmel zich. De moeilijke situatie voor zoovele „moderne” menschen is, meent hij, dat het hun ten eenenmale intellectueel onmogelijk is een brug te vinden tot het geloof in al die verschillende transcendenten inhouden, waarvan godsdienst en Christendom spreken, maar dat toch als het ééne vaste punt in hun ziel blijft: de religieuze behoefte, het religieuze verlangen. Dit is niet weinig, dit is zelfs heel veel. Want wij hebben te bedenken, dat religie vóór alles is „ein inneres Verhalten der Seele” (gelijk Kant al zei), „ein Sein oder Geschehen in der Seele”. Van een religieuze natuur is het zijn religieus, zij functioneert religieus. Zoowel de dogmata als ook wat men doorgaans de specifiek-godsdienstige gevoelens en ervaringen noemt, b.v. afhankelijkheidsbesef en verwachting, deemoed en aanbidding: dit alles is nog niet het diepst-religieuze aan den religieuzen mensch, de godsdienstige mensch *heeft* dit alles, zooals ook de kunstenaar fantasie en technische handigheid en andere eigenschappen heeft, terwijl echter de substantie van zijn innerlijke zijn, die hem tot kunstenaar maakt en welker eenheid niet verder te analyseeren is, als ’t ware daaronder ligt. Het religieuze is dus een zijns-toestand der menschelijke ziel. Het is een bepaalde rythmiek van den levensstroom. Het is een eigen categorie onder de vele andere, die alle op hun beurt in staat zijn een wereld, een werkelijkheid te scheppen. Feiten als „God”, „zonde”, „verlossing” etc. behoeven niet persé religieuze feiten te zijn. Het hangt er maar van af onder welke kategorie ze gezien en gegrepen worden: ze kunnen ook onder die van den „twijfel” of die van het „sollen” worden gezien. Religie is dus een toonaard, „eine Tonart, in der unsere Seele die Melodie jener Inhalte spielt”. Simmel spreekt zelfs van een aggregaats-toestand der menschelijke ziel. En deze aggregaats-toestand kenmerkt zich door Erregungen van „Demit”, „Erhebung”, „Dankbarkeit”, „Ergriffen sein”: dit alles is religieus te noemen. Tot religie en tot geloof in den pregnanten zin wordt dit wanneer het oerproces des levens zich ook hier afspeelt en het ondeelbare en on-analyseerbare leven, de religieuze levensstroom, zijn „Gebilde”, zijn vormen uit zich zelf laat voortkomen, tot zelfstandige objecten maakt en aldus religie schept als de klassieke en traditioneele verhouding van den mensch tot een goddelijke wereld en haar transcendenten inhouden. Maar ook hier wil Simmel laten voelen, hoe de transcendentie niet allereerst gezocht moet worden in het object maar reeds ligt in het religieuze zijn zelf. „Die ganze Frage ist ob der religiöse Mensch das Leben selbst, in dieser Weihe und Spannung, diesem Frieden und dieser Tiefe, diesem Glück und diesem Ringen verbracht, ob er ein solches Leben als einen so metaphysischen Wert empfinden kann, dasz er ihn an die Stelle der transcendenten Religionsinhalte rücken kann.” ¹⁾ Hier wordt het onderscheid tegenover Feuerbach wel duidelijk: voor Feuerbach gaat het om de projectie van onze psychologische emoties: vrees en hoop en verlangen, voor Simmel om de projectie van het metaphysische, het transcendente *in* den mensch zelf: de mensch zelf is als religieus mensch de mensch van transcendenten

¹⁾ Lebensanschauung, S. 218.

tendentie en het is de karakteristieke „Achsendrehung” van het leven, waardoor deze transcendente tendentie zich verobjectiveert.

Waar Simmel dit religieuze zijn zelf beschrijft, zegt hij fijne dingen. Achter hem rijst Schleiermacher op maar hier is een toch nog weer actueeler moderner mensch aan 't woord. Als het dus waar is dat religie kan zijn zonder God, zonder de ik-Gij-verhouding, zonder de gebondenheid aan het bovenwereldlijk object, dan moet verondersteld worden, dat de categorie van het religieuze zich aan alle mogelijke aardsche en wereldsche objecten — menschen en dingen — en lotssituaties kan hechten. Dit is inderdaad Simmel's meening.

In levende religie kunnen de oergevoelens van „Demut” en „Erhebung” zich b.v. ook laten gelden tegenover het lot, de menschenwereld of de natuur. Een mensch kan met dezen typisch-religieuzen inslag van „Demut” en „Erhebung” staan in een storm op een verlaten heide, staan tegenover de vlag of het volkslied van zijn vaderland. „De verhouding van het liefhebbend kind tegenover zijn ouders, van den enthousiasten patriot tegenover zijn vaderland, van den arbeider tegenover zijn strijdende klasse, van den soldaat tegenover zijn leger . . . al deze verhoudingen, hoe verschillend onderling, kunnen toch een gemeenschappelijke kleur en toon hebben, die men religieus noemen moet”. Ja, een mensch kan tegenover een en hetzelfde object nu eens in de zedelijke, dan weer in de wetenschappelijke, nu eens in de erotische, dan weer in de religieuze toonaard staan. De mensch *heeft* niet religie, hij handelt niet *met* of *uit* religie, maar hij *is* religieus, „die religiöse Natur steht niemals im Leeren, weil sie die Fülle in sich hat.” ¹⁾

Klinkt ons dit alles vreemd in de ooren?

Simmel behoort tot de levensphilosophen. Hij schreef een veertig, vijftig jaar terug. Toen had deze levensphilosophie open oor. Zij was in velerlei opzicht exponent van den tijd. Het leven was primair. Niet meer, tenminste niet in hoofdzaak de „Geist”, het rationeele en nog niet de „Existenz” maar het „Leben”, om een oogenblik te herinneren aan, Heinemann's blik op de ontwikkelingsgang der wijsbegeerte vanaf Descartes tot heden. ²⁾

Het leven: men heeft een afkeer van het begrip, het dogma, het statische, het vastgelegde, men zoekt achter alle vorm en vastlegging naar het stroomende leven zelf. Men zoekt het in de kunst (het expressionisme, de 80ers ten onzent), in de wijsbegeerte (levensphilosophie, Bergson), in de religie evenzoo. Onze tijd — zegt Simmel — is niet onreligieus, maar hij wil niet meer weten van een God buiten of boven den mensch. Het geloof in het transcendent-objectieve is ons verloren gegaan. Daarom gaat het er om religie in haar wezen te verstaan: religie als een zijn, een innerlijke geaardheid, een dynamiek der ziel, een stroom van leven, die in zichzelf alles bergt. —

Wij, veertig, vijftig jaar verder, wij zijn anders en onze tijd is anders. Toch niet zoo volkomen anders of wij kunnen Georg Simmel wel verstaan. Niet zoozeer wat het geheel zijner filosofie betreft. Hoe fijn hij zijn gedachten ook inkleedt en weergeeft, het blijft filosofie des levens: in den irrationeelen, vitalen levensstroom gevangen en niet bij machte de

¹⁾ Die Religion, passim.

²⁾ F. Heinemann, Geist, Leben, Existenz.

beroemde „Achsendrehung” naar de objectieve vormen duidelijk te maken. Levensphilosophie rijst niet boven het leven uit. En wij zijn nu wel zeer huiverig geworden voor dien vitalen, irrationeelen levensstroom, wij gevoelen duidelijker dan vorige generaties hoe men het leven niet kan bouwen op en vanuit het leven zelf, het leven zonder meer.

Maar wèl kunnen ook wij Simmel verstaan en gaan wij, voor een deel althans, met hem mee, als hij ook ons wil duidelijk maken dat religie, het religieus-zijn zelf, nog iets geheel anders is, dan die wèl-beleden, wèl-omlijnde verhouding tot God, die voor tallozen de eenig-ware religie, Christelijke religie is.

In den nadruk, dien Simmel ook in het godsdienstige op den levensstroom legt tegenover de fixatie aan vorm en gestalte, komt hij op voor het eigen, ongrijpbaar, onfixeerbaar karakter van alle waarachtige vroomheid: hier reikt hij, op zijn wijze, de Schleiermachersche erfenis aan ons over en wij zullen die niet kwijt mogen raken.

Maar dan gaan toch de wegen beslist uiteen. Want deze „Religion ohne Gott” zullen we toch heel beslist afwijzen. Er is in Simmel's visie in 't geheel geen sprake meer van God: heel het religieuze gebeuren speelt zich af in de menschenziel als een volkomen onbepaalde vroomheidstoestand, zuiver functioneel van aard zonder eenige gerichtheid naar of verbondenheid met een hogere macht. Teekenend vergelijkt hij ergens religieuze naturen met de naturen, die in een der andere categorieën staan: „er zijn” — zegt hij — „erotische naturen, wier gansche zijn en doen in die eigenaardige teerheid, warmte en overgave der liefde gedrenkt is en die toch nooit tot een bepaalde, uitgesproken liefde tot één bepaald mensch komen, zooals er ook booze harten zijn, wier denken en wenschen vol is van een wreede en zelfzuchtige gezindheid zonder dat dit alles zich in booze daden uit: zoo zijn er ook vrome menschen, die hun vroomheid niet tot een God richten, religieuze naturen zonder religie.” ¹⁾

Ik meen, dat, willen wij niet met woorden in 't algemeen en met het woord religie in 't bijzonder gaan spelen, wij dit ten stelligste zullen moeten afwijzen. Wat Simmel ons teekent, mag met allerlei namen te noemen zijn maar niet met het woord religie, laat staan met het woord geloof. Want geloof — en Christelijk geloof in 't bijzonder — is nimmer een functioneel iets, maar altijd een intentioneële acte: geloof richt zich altijd op een object, het ééne, heilige object, God. In geloof gaat het juist altijd om de ik-Gij-verhouding. Voor Simmel is deze ik-Gij-verhouding secundair, zij is, in zijn wijsgeerige taal gezegd, „die Wendung zur Idee”, waarmee de onvermijdelijke fixatie van het religieuze leven tot vorm en gestalte en dus ook zijn onverbiddelijke tragiek is gegeven. Voor ons is deze verhouding primair, religie juist religie en geen aesthetiek of religieus-gekleurd vitalisme voorzover zij de relatie kent en belijdt tusschen den mensch en zijn Schepper, zijn Heer en zijn God. ²⁾ Simmel's beschouwingen verdienen onze opmerkzaamheid, in zooverre zij waarschuwen tegen alle verstarrende consolideering van religieus leven en opkomen voor het ondefinieerbare levensgebeuren, dat als religieuze rythmiek en dynamiek

¹⁾ Die Religion, S. 36.

²⁾ Het spreekt vanzelf, dat in de relatie van den geloovige tot zijn God die God het heilige Subject is. Eerst wanneer wij theologisch over deze relatie trachten te denken en te spreken wordt het Subject Object.

dieper ligt dan elke consolideering in dogma of belijdenis, maar zij gaan te ver, zij schieten hun doel voorbij en zijn in strijd met wat door alle eeuwen heen als religie is verstaan als zij zich keeren tegen alle gerichtheid en relatie van het religieuze leven: zonder gerichtheid en relatie is van religie, in Christelijken zin althans, geen sprake. Een mensch kan allerlei diepe en gewijde gevoelens in zich dragen, gevoelens van deemoed, opgetogenheid, dankbaarheid of wat ook, maar deze gevoelens zijn qua tales nog niet religieus: dit worden zij eerst, wanneer zij betrokken worden in die ééne gerichtheid van den totalen mensch op God, die wij geloof noemen. Het is de geloofsgerichtheid, het is de „kennisse Gods” waardoor ook ons gevoelsleven wordt aangegrepen en zijn uitgesproken „religieuzen” inslag krijgt. Onze „Achsendrehung” is een andere dan die van Simmel: de relatie tot het transcendente object komt niet voort uit het leven, maar omgekeerd: het leven wordt bepaald door deze relatie, die primair is. — Simmel heeft religie tot „Selbstbewusstsein der metaphysischen Bedeutung unserer Existenz”¹⁾ laten worden. Daarom komt zij aan de wezenlijke elementen van de christelijke religie: de distantie tusschen God en mensch, welke distantie enkel door Gods openbaring eener-, door 's menschen geloof anderzijds te overbruggen valt, niet toe. Daarom heeft het woord „geloof” in den Christelijken zin er geen plaats. Daarom komt de waarheidsvraag geheel en al in de knel: deze louter functioneele religie kan aan de vraag naar de werkelijkheid en waarheid Gods niet toekomen, het objectieve blijft in de subjectiviteit, God blijft in den immanenten levensstroom besloten. Simmel moge stellig fijner dan Feuerbach hebben gedacht, hij blijft positivist en het positivisme kan geen antwoord geven op de waarheidsvraag. —

Dr Beerling heeft in zijn jongste geschrift weer opnieuw de aandacht gevestigd op dezen interessanten „levensphilosoof” en boeienden essayist. Laten theologen zich ook eens verdiepen in wat Simmel op hun gebied schreef. Het is, in zijn beknoptheid, nog altijd lezens- en overdenkenswert, ook al laat het ons — en ons, theologen van nu in 't bijzonder — onbevredigd.

Dr P. D. TJALSMA.

¹⁾ Zie H. Scholz, Religionsphilosophie, S. 382.

Metanoia?

(naar aanleiding van Dr H. J. Heering, De opstanding van Christus. 1946).

Mij werd verzocht een bespreking te geven van Dr Heering's boek over de opstanding van Christus. Bij aandachtige lezing zal ieder moeten toestemmen, dat hier een radicale vraag aan de orde gesteld wordt en een poging gedaan wordt om in verband met deze oude belijdenis der kerk boven allerlei ondeugdelijke oplossingen uit te grijpen.

Wanneer men op den achtergrond ziet een conflict tusschen vrijzinnig en rechtzinnig, dan is dat niet een willekeurig toegepast schematisme,

maar kan men aanknoopingspunten vinden in dit boek zelf, waar de schrijver meermalen dezen achtergrond toucheert. Wanneer hij handelt over de vraag, of het Christendom een antwoord geeft op de diepste vragen van leven en dood, dan richt zijn kritiek zich zoowel tegen het modernisme van de onsterfelijkheidsidee (als vervanging van de opstanding) als tegen de rechtzinnigheid, die de oude, traditioneele, vaak versleten en achteloos behandelde vormen handhaafde, waardoor wel deze vormen gereed bleven om straks gevuld te worden met hernieuwd geloof (11), maar waarin evenmin als in het onsterfelijkheids-modernisme rationalisme en individualisme werden overwonnen.

Met name de rechtzinnigheid bleef confessioneel, biblicistisch en gebonden aan de historie. Beide standpunten werden voor de 20e eeuw steeds moeilijker verstaanbaar. Men kon zich moeilijk neerleggen bij het individualisme der onsterfelijkheidsidee, noch bij „de onbegrijpelijke, gewrongen stichtelijkheid over een vleselijk-lichamelijk bestaan van Christus in de hemel.”

Heering wil nu, mede gestimuleerd door allerlei nieuw inzicht bóven beide standpunten uitgrijpen en Christus' opstanding betuigen als Gods overwinning op de dood (238). De radicale vraag, die hier rijst is wel, of deze greep mogelijk zal zijn dan wel of we alleen maar in aanraking komen met een nieuwe, modern-geoutilleerde afwijzing van het oude kerugma der Kerk.

Dat dit laatste inderdaad het geval is, lijkt me onweersprekelijk. Het centrale punt ligt m.i. in het hier gehanteerde metanoia-begrip, nl. een metanoia van het bijbelsche naar het moderne denken, een transponeren van de bijbelsche denk- en voorstellingsvormen (die anders zijn dan de onze) naar *ons* denken. In deze metanoia, in dit radicale „Umdenken” gaat het er om die voorstellingsvormen te vinden, waarin het opstandingsgeloof zich nu kan uiten. Ik acht dit punt zoo centraal in Heering's overwegingen, dat ik het gebruik als thema van m'n korte bespreking van dit boek.

* *

Het is de overtuiging van den schrijver, dat de rechtzinnigheid de noodzaak dezer metanoia niet heeft gevoeld en erkend met al de gevolgen daarvan. Ze kwam daardoor in een krampachtige positie. Door het ontkennen van de historische verschuivingen weerde zij de nieuwe wetenschappelijke inzichten af en meende ze „verlicht door dit gehele of gedeeltelijke sacrificium intellectus met pak en zak, met prediking en geloof in de bijbelse denk- en voorstellingswereld te kunnen springen” en klampte zij zich vast aan de kerkelijke uitspraken van de 4e en 16e eeuw. Daartegenover zal men volgens Heering moeten beginnen het verschil in wereldbeeld te erkennen tusschen de bijbelschrijvers en de 20e eeuw. Dat zal dan als vanzelf nopen tot bezinning over de vraag „of en waarom en hoe men de bijbelse begrippen in hedendaagse mag weergeven” (159). Want als deze schakel der bezinning ontbreekt, missen we tevens de historische schakel tusschen het Boek en onze wereld.

* *

Wanneer ik dit probleem der metanoia (159) op den voorgrond stel, dan moge de beteekenis van dit gezichtspunt voor Heering blijken uit de wijze waarop dit nader wordt uitgewerkt.

Het noodzakelijke der metanoia wordt — we kunnen niet alle punten nagaan — o.a. duidelijk uit de volgende beschouwingen:

1. in de evangeliën zijn bericht en getuigenis nog ongescheiden. De opstandingsverhalen zijn opstandingsprediking. Ze geven geen historisch-nauwkeurige weergave, maar interpretatie. De historische feiten worden tot doelbewuste prediking verwerkt.
2. de evangeliëschrijvers denken visueel, beeldend, concreet, realistisch, evenals alle „primitieve” volkeren. Innerlijke gebeurtenissen worden steeds tot uiterlijke geobjectiveerd. Zelfs wanneer de opstanding van Christus een levensvernieuwende innerlijke ervaring voor de leerlingen was geweest, dan zou er toch van geschreven zijn als het uiterlijk zien van hun lichamelijk herrezen Heer (163). De evangeliëschrijvers kunnen zich de uiteindelijke opstanding niet anders denken dan lichamelijk.

In verband met deze twee elementen (waarop bij Heering nog andere volgen) is van belang er nota van te nemen, dat door de evangelie-schrijvers mythe en geschiedenis worden geïdentificeerd. De schrijver kan hen daarin niet volgen, omdat ons tijdsbewustzijn het ons onmogelijk maakt een historische overgang van tijd in eeuwigheid te aanvaarden (183).

Reeds uit deze opmerkingen springt het belang van de vraag in het oog, waarom het nu in de opstanding van Christus eigenlijk gaat. Wat is in concreto de betekenis der metanoia?

In de beantwoording van deze vraag stelt Heering ons voor de noodzaak van het schiftingsproces. Daaruit zien wij, wat de metanoia voor hem inhoudt. Ze grijpt terug naar de reeds zeer oude schifting tusschen hoofdzaken en bijzaken, tusschen het tijdgebundene en wat eeuwig geldt (217). Christus is Heer en Heiland van alle leven, doch niet steeds volgens de door Jezus gesproken woorden, maar door de Geest, die daaraan ontvonkt (219). Het meest markant komt de metanoia uit in de bespreking van het verhaal van de wachters bij het graf (Mattheus). Dit verhaal is volgens Heering historisch niet te handhaven, omdat de opstanding immers geloófswerkelijkheid is (54-56). Mattheus wil de lichamelijkheid van de opstanding tegen alle mogelijke kritiek handhaven: het leeg graf. En . . . „met historisch-onhoudbare gegevens tracht Mattheus zijn volstreckte onzekerheid betreffende het graf van Jezus te camoufleren” (56). Ik acht deze rede-neering typeerend voor Heering's verwerking van het metanoia-motief. Het element bij Mattheus, dat bijzonderen weerstand biedt aan Heering's eigen conceptie (pneumatische opstanding) wordt als historisch onbetrouwbaar en als camouflage geëlimineerd. Ik begrijp niet, wat dit met metanoia en met oostersch en westersch denken te maken heeft. Ter aanvulling moge ik nog wijzen op dien anderen „weerstand” in het evangelie van Lukas (Luk. 24 over het eten en het toonen van Christus' handen en voeten). Deze „bewijsvoering” is de „tegenhanger” van het wachter-verhaal van Mattheus en wordt door Heering anti-paulinisch genoemd (vleesch en bloed kunnen het Koninkrijk Gods niet beërven, 1 Cor. 15 : 50).

Ik moet erkennen, dat ik dezen gedachtengang methodisch en wetenschappelijk zoo onverantwoord vind, dat ik het metanoia-probleem

een theologische camouflage acht (ik durf het woord te gebruiken, gelet op Heering's woord over Mattheus) van een botsing in een veel diepere dimensie dan de spanning tusschen Oost en West. Ik denk hier aan een woord van Walter Künneth (in: Theologie der Auferstehung) waarin hij spreekt van de onafhankelijkheid van Jezus' opstanding van het wereldbeeld. Dat bedoelt natuurlijk niet het verschil in wereldbeeld uit te wisschen, maar is toch een ernstige waarschuwing tegen overspanning van het verschil tusschen Oost en West. Het is Heering's apriori, dat dit verschil beslissend ingrijpt in den ingang van het Boek in *onze* wereld. En hij miskent daarmee de continuïteit in de religieuze grondvragen van de verhouding tusschen God en mensch. Er is hier niet primair een spanning tusschen Oost en West, maar tusschen moderne denkcategorieën en apostolisch kerugma. Een spanning en conflict, die dan ook op een beslissend punt weer ingrijpt in de aanduiding van de waterscheiding tusschen rechtzinnig en vrijzinnig (pag. 198-199).

* *

Het is niet mogelijk Heering's materiaal voor de noodzakelijkheid der metanoia hier nader te analyseeren. Het zal niemand kwalijk genomen kunnen worden, wanneer hij door Heering's methodisch benaderen van Mattheus en Lukas z'n belangstelling in de geheele behandeling van de N.T. gegevens (opstanding - hemelvaart; Johannes' pinksterverhaal; het leege graf; Paulus) gerelativeerd gevoelt.

We willen slechts nog wijzen op het uiteindelijke resultaat van Heering's metanoia-problematiek. Dat vinden we in de gedachte van de pneumatische opstanding. Het gaat er om dat Gods geestelijke werkelijkheid, zijn heil in de verbroken orde der dingen machtig was geworden (201). Het gaat om een pneumatisch gebeuren, een openbaring van Geest tot geest (205). Heering tracht het „objectieve visioen” (168) te vrijwaren tegen de gedachte der subjectieve inbeelding. „Zelfs al is de opstanding van Christus volkomen subjectief, fel oplichtend inzicht, een eindelijk doorbrekende herkenning van hun Meester geweest, door het kruis heen, waarom kan God zich niet van dat eindelijke inzicht, die herkenning bedienen tot Zijn objectief heilswerk?” (166). Ter illustratie van een verklaring der verschijningen wordt dan nog gewezen op parapsychologische verschijnselen. „Als de parapsychologie bericht van manifestaties gedurende een beperkte tijd na het verscheiden: ook Jezus verschijningen namen spoedig een einde (167).

* *

Met groote overtuigingskracht heeft Heering in zijn suggestief geschreven boek de noodzaak der metanoia trachten aan te toonen. Maar wat Heering aan Korff verwijt, dat deze een rookgordijn over de historie spreidt, valt in bijzondere mate op hem zelf terug en niet alleen de resultaten der metanoia maar ook het *methodisch* gebruik der metanoia-idee maken het temeer noodzakelijk de oproep tot *deze* metanoia onbeantwoord te laten.

G. C. BERKOUWER.

Enkele opmerkingen over het Symbolo-Fideïsme.

III. Inhoud van het geloof.

Een volgend punt vorme een korte bespreking van de inhoud van het geloof. De *fides quae creditur*. Reeds is opgemerkt, dat het geloof zich niet betreft op het wezen Gods op zichzelf. ¹⁾ Lobstein verwijt aan de scholastici het aannemen van mogelijke kennis van het Goddelijk Wezen, ja, van de relatie der drie personen der Triniteit enz. Sinds Kant heeft geleefd, kunnen wij niets meer zeggen omtrent de verhouding van God en de tijd, God en de ruimte, God en het willen en vermogen. Het gaat telkens weer — en Sabatier heeft geheel dezelfde godsdienstige ervaring — niet om wat God is op zichzelf, maar wat Hij is voor ons. Zijn verhouding tot ons, niet Zijn metaphysisch Wezen, is kenbaar. Alle metaphysica wordt uitdrukkelijk op zij gezet. Overeenkomstig de Kantiaanse kennis-theoretische grondslag bestaat daarvan geen adequate kennis.

Lobstein blijft in zijn *Etudes* volkomen consequent. Ook als hij de attributen Gods behandelt, geschiedt dit niet naar wat God op zichzelf is, maar voor zover die eigenschappen van belang zijn voor de verhouding tot mensen. Het zijn de volgende eigenschappen, die Lobstein behandelt:

a. Gods Eeuwigheid. Geloven in Gods Eeuwigheid is treden in een persoonlijke en levende verhouding met dien God, die ons redt van de onstandvastigheid der vergankelijke dingen. (19)

b. Gods Alomtegenwoordigheid. Dit geloof redt ons van de verlatenheid, waaraan wij zijn overgeleverd tegenover materiële en zedelijke machten, die ons willen vernietigen. Geloof in den alomtegenwoordigen God is het ondervinden van Zijn tegenwoordigheid als helpend, troostend of wrekend, het is gevoel van de heilbrengende aantrekkingskracht en de verschrikkelijke macht van Gods nabijheid. (38) ²⁾.

c. Gods Alwetendheid. Geloven in de alwetendheid Gods, is aanvaarden in het geweten van de aldoorvorsende blik van een souverain rechter, die onze geheimste gedachten doorgrondt. Het is voorts zich toevertrouwen aan de waakzame zorg van een Vader, die onze noden kent. (63).

d. Gods Almacht. Geloof in de almacht Gods is ondervinden en aanvaarden de afhankelijkheid van het schepsel ten opzichte van de Godheid (108). Of steun zoekend bij het getuigenis van de beelden van het Oude en Nieuwe Testament: aanvaarden, dat de almacht Gods het vermogen is, waardoor Hij triomferend al de plannen verwerkelijk, die overeenstemmen met Zijn heilige en barmhartige wil. (109).

e. De Persoonlijkheid Gods. Lobstein legt er de nadruk op, dat de persoonlijkheid Gods geen bijbelse term is, maar dat de Bijbel Hem juist omschrijft als den levenden God. Gods persoonlijkheid is geen voorwerp van speculatie. Genoemde bijbelse term dient ertoe het verbond uit te drukken van volk of individu met God. Wat de bijbelse personen belang

¹⁾ Een soortgelijke houding nam Prof. Hoekstra in, vgl. W. F. Golterman, *De Godsdienstwijsbegeerte van S. Hoekstra Bz. 1942*, blz. 40 v.

²⁾ Vgl. Otto's onderscheiding van *mysterium tremendum et fascinans* (Das Heilige).

inboezemt, is niet de diepten te peilen van Hem, die het ontoegankelijk Licht bewoont, maar is het treden in relatie met den Heer, die zich openbaart aan allen, die Hem zoeken en aanroepen. Deze God is niet het Absolute der wijsgeren, de zuivere Idee, de oneindige substantie, het Al-leven, maar de Schepper van hemel en aarde, de soevereine Meester en de trouwe Opvoeder van het verkoren Volk, de Rechter die de zonde straft, de Heer die troost en verhoort, de Verlosser, de Redder, de Vader. (164). De openbaring van den persoonlijken God is ons geworden door Jezus Christus, zij is vlees geworden in Zijn bewustzijn, en is ons voortdurend gegarandeerd door Zijn werk. (173).

De inhoud en betekenis van de evangelische boodschap is samen te vatten in dit woord: „Le Dieu, avec lequel le chrétien se sait réconcilié par le Sauveur, nous a manifesté sa sainteté et son amour”. Schoon is de uitspraak: „dans la vie de Jésus dans le drame du Calvaire, nous sentons battre le coeur de notre Père céleste”. (175).

Lobstein waarschuwt nog, dat de innerlijke Zijnswijze Gods en Zijn wezensverband met de wereld niet valt onder de religieuze ervaring en wij daarvan dus geen kennis kunnen hebben. Het innerlijke leven van den Verhevene, de wijze van Zijn immanente of transcendente werkzaamheid ontgaat ons. Wij mogen aan den Eeuwige niet de categorieën van onze menselijke vermogens toeschrijven. (182).

Ik ben te dezer plaatse wat uitvoerig ingegaan op dit boek van Lobstein, omdat m.i. hieruit blijkt, dat het verwijt van agnosticisme, zo vaak geuit, ongegrond is.¹⁾ De symbolo-fideïsten delen slechts mede, geen kennis te hebben van God *op Zichzelf*, omdat zulks aan onze ervaring onttrokken is, boven de mogelijkheid onzer ervaring uitgaat. (Vgl. een uittaling van Lobstein: „Dieu en soi reste à jamais le Dieu caché; il ne peut être connu qu'autant qu'il se manifeste” (Doctrine 50)). Het gaat ook niet aan, hun pantheïsme te verwijten, of te menen, dat hun Gods-begrip zuiver immanent is. Hoewel inderdaad revelatie binnen de bewust-zijnssfeer valt, zegt dit nog niets van de mogelijke transcendentie Gods. God is geen phaenomeen dat men kan waarnemen buiten zichzelf, noch is Hij een door logische redenering te bewijzen waarheid. (Sabatier 379). Ook elders bevestigt Sabatier dat God geen phaenomenale existentie heeft en zich daarom slechts aan de geest en in de vroomheid kan openbaren (52). Maar dit zegt nog niets omtrent de volheid van Gods Wezen.

God religieus kennen, is Hem kennen in Zijn verhouding tot ons (380). Daarover valt meer te zeggen. Deze verhouding wordt bepaald door de religieuze ervaring van het christelijk bewustzijn. Langs de keten van soortgelijke ervaringen stijgen wij op tot de religieuze ervaring van Jezus. Wij lezen over Hem: „il se sentait avec Dieu, dans une relation filiale et il sentait Dieu dans une relation paternelle avec lui. Le nom de Père, nom constant unique, exclusif peut-on dire, qu'il donne à Dieu, et celui de fils qu'il prend pour lui-même, le genre de son adoration, la forme de sa prière etc. . . . tout dénonce, manifeste et confirme cette relation intime, cette communion et cette union d'esprit par laquelle le père

¹⁾ J. Riemens Jr., *Het Symbolo-fideïsme*, 1900, blz. 195—198. G. J. Heering, *Geloof en Openbaring*, I, 1935, blz. 18. J. F. van Royen, *Het vraagstuk der Theodicee bij Wilfred Monod*, 1941, blz. 94.

prolonge sa vie dans celle de l'enfant, et l'enfant se sent vivre de la vie de son père." Dit originele in Jezus' vroomheid is ook het grondbeginsel en het wezen van het Christendom. (Sabatier 184).

Uitteraard zijn in deze relation fraternel et paternel wat de gewone mensen betreft, opgenomen de gevoelens van zonde en vergeving, van berouw en heiliging, oordeel en genade. Van Lobstein haalde ik reeds enkele uitspraken aan, welke hierop mede betrekking hadden. Het is m.i. niet nodig hierop uitvoerig in te gaan, omdat dit niet een alleen voor het symbolo-fideïsme geldend punt is. Hierin verschilt het niet van het reformatorisch protestantisme, noch van Paulus, Augustinus of Pascal. Mooie bladzijden wijdt Sabatier aan Luthers worsteling om geloof, waarbij hij veel nadruk legt op de overeenkomst met Paulus. Er is een treffende analogie tussen de ervaringen van Luther onder het regiem van de kloostervroomheid met die van Paulus onder de wet van de Farizeën. In beide gevallen dezelfde ontknoping. Beiden maakten op dezelfde wijze de ervaring van de innerlijke ijdelheid en de radicale onwaarde van het godsdienstig systeem waarin zij waren opgevoed. Hoe meer zij zich daarin beijverden, hoe meer zij zich verloren, verdoemd gevoelden. Er was een afgrond tussen God en hen, waarover geen goed werk hen kon heenhelpen.

Beiden vonden verlossing in het Evangelie van Gods vergevende Vaderliefde, waaraan zij zich vastklampten. God schenkt om niet, uit genade, wat de mens zichzelf niet kan verwerven, n.l. de vergeving der zonden en de zekerheid van het eeuwige leven. Hun geloof was *confiance*, vertrouwen, de houding van het kind, dat met blijdschap den Vader hervindt, dien het niet kende. De rechtvaardige zal leven uit geloof. (245 v.) — Dit geloof, deze *confiance* is maatgevend omdat het berust op een innerlijke ervaring ook van den lateren christen. Vraagt men naar de inhoud van het geloof, dan kan men het best zo formuleren: het vertrouwen dat het kind heeft in den Vader, dat deze hem zal rechtvaardigen, dat deze de zonden zal vergeven en hem opnemen in Zijn gemeenschap. Ik teken hierbij aan, dat voor Sabatier de volmaakte godsdienst samenvalt met de absolute zedelijkheid en deze zich uitstrekt tot de gehele mensheid. Het Vaderschap Gods, naar mate het zich in onze harten verwerkelijkt, realiseert daar ook de broederschap der mensen.

Wat opvalt in dit alles, is de sterke geloofsverzekerdheid. Binnen het geheel van het Protestantisme is het symbolo-fideïsme een beweging, die treft door de zuiverheid van beginselen. In het algemeen valt te zeggen, dat het terug wil tot de grondbeginselen der Reformatie, die ook de grondbeginselen zijn van het Nieuwe Testament, met een zekere voorliefde voor Paulus. Paulus, Augustinus, Luther, Pascal zijn de grote namen waaraan aanstonds wordt gedacht. Al valt misschien wat minder nadruk op de noodzaak der bekering, al zijn de accenten minder fel en ontbreken ook enkele geloofsovertuigingen die voor de genoemden van groot belang waren. Want bepaald afkerig staat Sabatier van de idee der voorbeschikking, die toch in hun theologie een grote rol speelde. Volkomen consequent verwerpt hij de voorbeschikking voor de irreligieuze zielen. Zij toch kunnen hieromtrent geen ervaring hebben. Deze leer is slechts de uitdrukking van het meest innerlijke van elke waarachtige vroomheid, die niets zou zijn, ware zij niet het gevoel van de tegenwoordigheid en het soevereine handelen Gods in iedere ziel en in geheel het universum. (249 v). Dus op

grond van het gevoel wordt hier ongetwijfeld de voorbeschikking ad malam partem, maar toch ook wel de voorbeschikking ad bonam partem verworpen. Intussen schijnt Sabatier zich allerm minst bewust te zijn hierin van de Reformatoren af te wijken.

Handelend over de inhoud van het geloof, hebben wij gezien, dat dit zich binnen bepaalde grenzen moet houden. (een enkele overschrijding ten aanzien van het religieus bewustzijn van Jezus Christus merkten wij reeds op.) Daardoor is het bewaard gebleven voor een overschrijding van het werkelijk-onkenbare, ook bewaard gebleven voor een vaak wilde speculatie.

Het stellen van grenzen is niet origineel bij de symbolo-fideïsten, maar ligt in de wijsgerige lijn, waarbinnen zij zich bewegen. Reeds Abaelard behandelde het leerstuk der triniteit op zodanige wijze, dat niet omtrent de wezens der goddelijke personen, noch omtrent hun onderlinge verhouding, werd gespeculeerd. Abaelard beschreef God als Macht, Wijsheid en Liefde, zodat het eigenlijk gaat om wat Hij is voor den mens. Als Macht kunnen wij Hem begrijpen als het object van onze vrees, als Liefde omdat Hij de wereld liefheeft, en als Wijsheid, omdat Hij alles wel maakt zoals Hij handelt.¹⁾ Kant behandelt op soortgelijke wijze de Drieëenheid. Kant zegt: „es liegt uns nicht sowohl daran zu wissen, was Gott an sich selbst sei, sondern was er für uns als moralisches Wesen sei Diesem Bedürfnisse der praktischen Vernunft gemäss, ist nun der allgemeine wahre Religionsglaube der Glaube an Gott als 1. den Schöpfer und Gesetzgeber 2, Erhalter und Regierer, 3, Verwalter und Richter.“²⁾

Een tijdgenoot van Sabatier, Paul Natorp vroeg uitdrukkelijk dat de godsdienst de stroom van het bewustzijn niet zou transcenderen. „Religion ist genau so weit festzuhalten, als sie innerhalb der Grenzen der Humanität beschlossen bleibt, dagegen nicht mehr sofern der ungemessene Drang des Gefühls sie verleitet, deren Grenzen zu durchbrechen und ihren ewigen Gesetzen den Gehorsam zu versagen“.³⁾

De soberheid, ascese die de symbolo-fideïsten hebben betracht ten aanzien van de speculatie aangaande wat buiten menselijke ervaring ligt, is een weldaad. Maar wel is het de vraag, of het aangaat alle speculatie, alle metaphysica te verwerpen. Er zijn nu eenmaal mensen die niet gesinteresseerd zijn in wat de diepten van het Goddelijk Wezen kunnen openbaren. En het is niet juist hen te dwingen binnen de grenzen, die wij zelf hebben gesteld, te blijven. Vooral waar zij, een schutspatroon hebben in Paulus als hij schrijft: τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ (1 Cor. 2: 10). Terwijl het ook de vraag is in hoeverre de openbaring meer waarheid ontsluit aangaande het Wezen Gods, zoals het op zichzelf is, dan Sabatier c.s. aannemen. Een uitlating als van Hegel: „Das Denken ist auch Gottesdienst“ geeft veel te overwegen.

Een praktische vraag moge nog gesteld worden. De typische karaktertrek van het geloof is voor de symbolo-fideïsten: confiance. Dit zich toevertrouwen blijft leeg, indien de mens niet weet aan wien hij zich

¹⁾ C. C. J. Webb, *Studies in the history of natural Theology*, Oxford 1915, blz. 218.

²⁾ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*.

³⁾ P. Natorp, *Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*, blz. 68.

overgeeft. Het is mij opgevallen in de analyses, die Lobstein geeft aangaande het geloof in de verschillende eigenschappen Gods, dat telkens een vacuum ontstaat. De mens is in nood, er wordt gesproken van godsdienstig instinct en hij vertrouwt zich aan God toe. Gaarne aanvaardende de uitdrukking van Kierkegaard, dat het geloof een sprong, zelfs een risico is, meen ik toch, dat gewoonlijk wel enige kennis voorafgaat aan het moment waarop deze sprong gewaagd wordt. Ook bij bekeringen die als plotseling doorbrekend worden beschreven, is gewoonlijk een lange ontwikkelingsstijd voorafgegaan aan dat moment van doorbraak. (Augustinus' *Confessiones*!) Dus sta ik voor deze moeilijkheid: ik kan niets aangaande God kennen, want ik heb nog geen ervaring van Hem gehad; tegelijk moet ik mij aan Hem toevertrouwen, wil ik enige ervaring aangaande Hem krijgen; ik kan mij slechts toevertrouwen aan Een dien ik vertrouw en liefheb. Ik kom dan toch weer tot de noodzaak van het horen van het Goddelijk Woord vóórdat van religieuze ervaring, het zich-eigen-maken, kan worden gesproken. Of wijsgerig uitgedrukt: het Zijn van God als Vader moet voorafgaan aan het bewustzijn daarvan. Dit Zijn drukt zich uit door het Woord. Dit blijft een zwak punt bij Sabatier en Lobstein.

IV. Dogma en Symbool.

Een laatste onderdeel behandelde de mededeelbaarheid van het geloof, de wijze waarop het tot uiting wordt gebracht. Dit geschiedt in het dogma. Wat is het dogma? Sabatier definieert aldus: „on appelle dogme, au sens strict, une ou plusieurs propositions doctrinales, qui sont devenues, dans une société religieuse, par l'effet des décisions de l'autorité compétente, objet de la foi et règle des croyances et des moeurs”. (263). Het dogma nu heeft een drietal elementen 1) een religieus element, voortkomend uit de vroomheid. Ieder organisme heeft een inwendig leven. Zo gaat het met de taal die het geloof spreekt. Dit religieus, mystisch, practisch element, de religieuze ervaring, of de vroomheid van de Kerk, is een levend grondbeginsel van het dogma. 2) een intellectueel of wijsgerig moment veronderstellend reflexie en discussie. 3) een element van gezag, stammend uit de kerk. Het dogma heeft dus zijn wortels in de godsdienst, maar veronderstelt het bestaan ener Kerk. Het is het lichaam, de innerlijke vroomheid, de ziel ervan. Het woord dogma komt in meerdere betekenissen voor. Het wordt gebruikt als Keizerlijk besluit (Lukas 2 : 1). Paulus gebruikt het in de zin van inzetting (n.l. van de Joodse wet, Efeze 2 : 15, Colos. 2 : 14). In Acta 15 : 22 wordt gezegd: τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις, terwijl Acta 16 : 4 handelt over τὰ δόγματα τὰ κεκρυμμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱερουσαλὺμοις. Hier heeft het woord dogma onmiskenbaar de betekenis van: met gezag gegeven. Tenslotte zegt S. dat dogma bij sommige philosophenscholen in Griekenland, waar men als broederschap samenwoonde, werd gebruikt als principe van redenering, of gedragsregel die autoriteit had in hun midden. Het dogma in pregnante zin veronderstelt een onfeilbare Kerk. In de R.K. Kerk is het gehele credo terug te voeren tot het: ik geloof in de Kerk. Waar deze onfeilbaarheid in het Protestantisme verdwenen is, komt de vraag op, of het woord niet beter kan worden vermeden. Maar, zegt Sabatier, de Kerk zal altijd regels en tekens nodig hebben ter uitdrukking

van het gemeenschappelijk geloof, dus een dogma. Dit heeft dan echter geen absolute waarde, geen geloofswaarde meer, maar slechts disciplinaire of paedagogische waarde. Het moet gebruikt worden in de zin als het in de Griekse filosofenscholen voorkwam. Men zegge niet: het christendom is leven, dus het is geen leer. Men moet zeggen: het christendom is leven, dus moet het een leer voortbrengen, want de mens kan niet leven zonder het denken. „on appellera dogme, au sens protestant, le type doctrinal généralement reçu dans une église et exprimé d'une manière publique, dans l'ensemble de sa liturgie, de ses catéchismes, de son enseignement officiel et, plus particulièrement, dans ses confessions de foi". (292). Het gezagselement is hierin geëlimineerd, het begrip dogma komt hier ongeveer overeen met wat wij „beginselverklaring" noemen. ¹⁾

Verderop spreekt S. erover dat het intellectuele element in het dogma slechts „l'expression ou l'enveloppe de l'expérience religieuse" is (305). Indien dit zo is, dan is dit element variable. Het hangt immers af van de culturele omgeving, waarin de opstellers van het dogma verkeerden. Het dogma der Christelijke kerk is opgesteld met de hulpmiddelen der Hellenistische wijsbegeerte. Evenmin als wij Grieks spreken, denken wij Grieks. De religieuze ervaring, scheppend en vruchtbaar, oudtijds verworven in de ziel der profeten, van Christus en de apostelen, blijft en zal zich telkens vernieuwen in de zielen der gelovigen. Zo lang dit geschiedt, zullen de Christelijke dogmen zich kunnen wijzigen. Sabatier merkt nog op, dat het ontstaan van het dogma een kwestie van practijk is geweest. Om de eenheid der kerk te bewaren, is na een heftige worsteling het dogma opgesteld en aangenomen. ²⁾

Vast staat dus voor de symbolo-fideïsten:

1. dat het dogma secondair is, uitdrukking van de religieuze ervaring. „La racine du dogme est dans l'expérience religieuse, produite ou réveillée par un facteur objectif, dans lequel la piété reconnaît une manifestation divine, une révélation". (Lobstein, Essai 16).

2. dat het geen absolute waarheid in zich draagt maar variabel is. Nu kan men dit ook anders uitdrukken en zeggen, dat het dogma een symbool is voor de religieuze waarheid. De oud-christelijke kerk sprak over haar symbolen, b.v. het symbool van Nicea enz. Dit komt overeen met een bepaald characteristicum van de religieuze kennis. Deze kennis n.l. is symbolisch, d.w.z. alle kennis is noodzakelijk inadaequaat aan haar object, zij is nooit een equivalent. ³⁾ Het object der religie toch is transcendent, het is geen phaenomeen. Om het te vertolken beschikt onze verbeelding slechts over phaenomenale beelden. Ook Lobstein zegt: „le vêtement naturel de l'idée religieuse de l'éternité divine, c'est l'image, le symbole." Doctrine 18/. De religieuze kennis is genoodzaakt het onzichtbare door het zichtbare, het eeuwige door het tijdelijke, geestelijke werkelijkheden door zinnelijke beelden weer te geven. Zij spreekt voortdurend in gelijkenissen. In de taal en het schrift zijn klanken en letters tekens voor hen, die de sleutel tot het begrip daarvoor hebben. De kunst moet het onuitdrukbare of onuitsprekelijke weergeven. Het woord poësie (ποίησις) stamt van ποιέιν oorspronkelijk maken, scheppen. Het symbool ver-

¹⁾ B.v. de „Beginselverklaring van het Vrijzinnig Protestantisme".

²⁾ Sabatier, derde boek, blz. 261 tot 311.

³⁾ Sabatier, Esquisse, blz. 390.

werkelijkte gemeenschap. Het eigenaardige van het symbool is voorts, dat het eigenlijk een mysterie verbergt. Wie symbool zegt, zegt tegelijkertijd: „occultation et révélation”. De levende waarheid blijft nog versluierd. Hetzelfde beeld, dat de waarheid aan het hart openbaart, blijft voor het verstand een onneembare versperring. Door deze eigenschap is het symbool de enige taal, die geschikt is voor de godsdienst. Het ware een illusie te menen, dat een religieus symbool God, zoals Hij per se is, zou kunnen voorstellen. De ware inhoud van het symbool is geheel subjectief, n.l. de verhouding waarin de mens zich bewust is te leven met God of beter gezegd: de wijze waarop hij zich door God voelt aangeraakt. Altijd dus revelatie en mysterie tegelijk. Sabatier zegt: „nous avons besoin de connaître ce que nous adorons, car on n'adore point ce dont on n'aurait aucune perception; mais il n'est pas moins nécessaire que nous le ne comprenions pas, car on n'adorerait pas davantage ce que l'on comprendrait trop clairement, parce que comprendre, c'est dominer. Telle est la double et contradictoire condition de la piété, à laquelle précisément le symbole semble être fait pour répondre. Aussi la piété n'a-t-elle jamais eu d'autre langage.” (394).

Niet alleen de primitieve symbolen der religie, maar ook al onze godsdienstige ideeën, dragen tot het eind een symbolisch karakter. Heeft Christus zelf niet altijd gebruik gemaakt van het symbool? In beelden en gelijkenissen sprak Hij over het Koninkrijk Gods.¹⁾ Sabatier meent, dat allen die verschil maken tussen de woorden *foi* en *croyance*, tot het symbolisme zullen komen. (noot op blz. 406).

Overal waar het besef aangaande God als den Gans-Andere, den Transcendente, het Mysterie leeft, zal men geneigd zijn de waarde van het symbool te erkennen. Want met al deze woorden wordt iets uitgedrukt, dat principieel onkenbaar is, van andere aard dan onze begrippen, woorden of gedachten zijn. Juist omdat het mysterie is, wordt het gezocht en vereerd. (zie het mooie citaat van blz. 394, zoeven aangehaald.) En voorzover de Onkenbare zich kenbaar maakt, zijn de middelen van het universum, waardoor Hij zich kenbaar maakt, slechts aanduidingen van Hem, kunnen zij niet meer doen, dan naar Hem heenwijzen. Kortom ik geloof, dat Sabatier volkomen gelijk heeft als hij stelt, dat er geen adaequate kennis is, omdat God mysterie is en blijft. Als hij echter zegt, dat het mysterie, waarvan Jezus, Paulus en de apostelen spreken een geopenbaard mysterie is, d.w.z. evident voor reine harten en religieuze zielen. (53), dan vergeet hij m.i. toch, dat de *Deus absconditus* ook als *revelatus absconditus* blijft. Jezus Christus, ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου (Colos. 1 : 15) is zelve ook mysterie en daarom vererenswaardig.

Men spreekt of denkt over den Eeuwige-Verhevene dus slechts in symbolen. Nu is het de vraag of Sabatier c.s. het woord symbool in geheel juiste zin gebruikten. In de oudheid is met het woord symbool (zoals ook met het woord sacramentum) iets bedoeld, waarin het aangeduide reëel aanwezig was. Er bestaat voorts verschil tussen de analogie, de parabel e.d. enerzijds en het symbool anderzijds. Bij de eersten is het verband van vorm en inhoud los. In het symbool is noodzakelijkheid, verband van vorm en inhoud. Deze vorm is een noodzakelijke uitdrukkingswijze van en een verwijzing naar deze inhoud. Men kan dus niet een symbool wille-

¹⁾ Sabatier, Esquisse, blz. 390—400.

keurig veranderen. Vorm en inhoud zijn niet te scheiden. Hier wreekt zich bij de symbolo-fideïsten de isolatie van het gevoel en andere vermogens van den mens. Waarde en waarheid van de religie worden daardoor uiteengerukt. Sabatier meent, dat een symbool levend is, indien het innerlijk waarachtig is. Dit is het geval, indien het uitgedrukte gevoel niet gescheiden wordt van het uitdrukkend beeld, noch omgekeerd. Hij haalt dan als voorbeeld aan de uitspraak „de Eeuwige is mijn rots”. M.i. is dit een beeld, maar geen symbool. Want het is niet noodzakelijk, dat het Wezen Gods als 't onwankelbare vergeleken wordt met een rots. Er zijn vele andere mogelijkheden. Rots kan voorts ook beeld zijn van iets anders. Inhoud en vorm zijn hier niet noodzakelijk op elkaar aangewezen. Anders staat het met het woord: „de Eeuwige”. Want slechts God kan met de tijdloze oneindigheid en oneindige tijdloosheid worden aangeduid. De Eeuwige is dus wel een symbool, evenals de Alomtegenwoordige.

Ditzelfde geldt ook t.a.v. de opvatting van dogma als symbool. Opgemerkt zij, dat de oude Kerk, wanneer zij het op een kerkvergadering vastgestelde dogma een symbool noemde, daaronder iets anders verstond, dan een beeld. Er was iets verwerkelijkt in het dogma, de waarheid was er realiteit in geworden. Prof. Heering wijst op de woordafleiding, daarbij aanhalende een boek van Max Schlesinger. Deze leidt symbool af van ὁ σύμβολος en van το σύμβολον (σύμβολω is bijeenwerpen, verenigen. ¹⁾). Het eerste substantief betekent bemiddelaar, het tweede teken, herkenningsteken. Het bemiddelende, representatieve teken was voor den primitieven mens een psychologische noodzakelijkheid. Het kerkelijk symbool nu heeft vastgehouden de volgende betekenissen. 1) de realistische, bijna magische betekenis: het symbool verwees niet alleen naar het Wezen, maar was het tegelijk. Op deze wijze wordt de ikon in de Gr. K. Kerk een verwerkelijking van het Heilige op aarde, heeft deel aan de heiligheid van het verbeelde. Zo zegt Dr. Hendrix: „de ikon van Christus is de plaats Zijner ideale tegenwoordigheid en Zijn levend beeld”. ²⁾ Het symbool is representatie en tegelijk praesens van datgene waarvan het 't teken is. 2) Maar σύμβολον betekent ook verdrag. Het concilie eindigde met een plechtige oevereenkomst: een besluit om een bepaalde waarheid voor allen te laten gelden als credendum. ³⁾ M.i. doet deze uiteenzetting het beroep van de symbolo-fideïsten op het gebruik der oude kerk van het woord symbool voor het dogma te niet.

Het bezwaar van het willekeurig losmaken van vorm en inhoud geldt intussen ook het dogma. De term enveloppe, omhulsel, door Sabatier gebruikt, maakt het verband toch wel zeer los. De neiging van de oud christelijke kerk zich te verdiepen in het Wezen Gods, meervoudig opgevat, moest wel een uiting vinden in het dogma der Triniteit. De hypostasenleer lag gereed om daarbij van dienst te zijn.

¹⁾ Vgl. Prof. Dr G. van der Leeuw: „Ein Symbol nämlich ist keineswegs . . . etwas Unwesentliches, sondern vielmehr das Zusammentreffen . . . von Möglichkeit und Gegebenheit, von Geschehen und „Stattfinden“, von Profanität und Heiligkeit . . . Zwischen dem Heiligen und seiner Gestalt existiert Wesensgemeinschaft. Phänomenologie der Religion, 1933, blz. 425, Voorts: P. Tillich, Religiöse Verwirklichung, 2e druk, blz. 88—100.

²⁾ Dr P. Hendrix: Russisch Christendom, blz. 96 vv.

³⁾ Prof. Dr G. J. Heering, Geloof en Openbaring I, blz. 12—25.

Kunnen wij nu de inhoud van dit dogma losmaken van de vorm? En weer in een andere vorm gieten? Ik meen dat dit onmogelijk is. Evenzeer geldt dit het dogma van de God-mensheid van Christus. Men heeft het op velerlei wijzen geprobeerd en zocht dan naar het waarheidsmoment, verwerpende de aanstotelijkheden. ¹⁾ Men moet hiermede het dogma geweld aan. Want dan vergeet men, dat het zoals S. terecht opmerkt, ook een gezagselement heeft. „Quicumque vult salvos esse”, is de noodzakelijke vorm van het dogma. Wie het dogma op deze wijze niet aanvaarden kan, gebruike het niet, en spreke van beginselverklaring of liever van geloofsbelijdenis. Een subjectief dogma zoals de symbolofideïsten willen met symbolisch karakter, lijkt mij een contradictio in terminis. Maar hierin hebben zij m.i. gelijk: het dogma drukt geen absolute waarheid uit. De absolute waarheid mag ik slechts aanvaarden in het Evangelie voor zover dit waarachtig Woord, revelatie Gods is, of met Luther: Christum treibt. Ik meen dat dit ook de enige gezaghebbende geloofsbron van het symbolo-fideïsme is.

Dr. W. F. GOLTERMAN.

¹⁾ Zo b.v. Prof. Wendt in zijn System der Chr. Lehre.

„V. S. T. F.-Nieuws”.

I. Het Ab-actiaat van de V.S.T.F. is: J. Firet, Dubbeldamscheweg 108, Dordrecht.

II. V.S.T.F.-CONGRES.

In bijna alle problemen is in deze tijd voor den Christen het Kerkvraagstuk centraal: Wat is de Kerk? Wat is de taak van de Kerk? Waar is de Kerk? Wij weten, dat de meeste problemen veel van hun gecompliceerdheid zouden verliezen als het vraagstuk van de Kerk opgelost was, als wij het leven uit dit vaste punt: het „*ὄλκον τοῦ θεοῦ*” konden benaderen.

Ik noem één probleem. — In de V.S.T.F. komen wij bijeen als theologische studenten. Ons doel is gelijk: de dienst van den Heer der wereld. Maar toch staan wij vaak (of lijkt dat misschien erger dan het in werkelijkheid is?) mijlen ver van elkaar. Dit behoefde niet zo te zijn. Als studenten in de Theologie hebben wij allen één bodem: de Kerk. De Kerk is het vlak waarop de Theologie rust. Maar hier is juist het probleem: ideëel gezien staan wij allen op hetzelfde vlak. Maar empirisch vinden wij die bodem niet. En wij kunnen die niet vinden, omdat onze Kerk-idee niet helder is. Wat kan er zo van onze dienst van den Heer der wereld, van ons apostolaat, dat één is, terechtkomen?

Ons apostolaat is één, ons doel is gelijk. Maar aan het eind van onze wegen wacht ons de gescheurdheid der Kerk. En het vlak, waarop wij elkaar moeten ontmoeten, is met de Kerk gescheurd.

Het bestuur van de V.S.T.F. begint steeds duidelijker in te zien, dat wij ons op een „oecumenische propaedeuse”, een „praeparatio oecumenica” hebben toe te leggen.

Voor het V.S.T.F.-congres koos het daarom als thema: de Kerk. Dit kernvraagstuk zullen de Nederlandse theologische studenten gezamenlijk bespreken. Laat niemand verzuimen dit Congres bij te wonen. „Tua res agitur” — wij spreken over de Kerk van uw Heer.

J. FIRET,
V.S.T.F.-Ab-actis h.t.

TEKST MEMORANDUM DUITSLAND.

Hieronder treft u de tekst aan van het V.S.T.F.-memorandum omtrent de gebeurtenissen tijdens de oorlogsjaren in Nederland, vervaardigd ten behoeve van de Duitse theologische studenten. Niet, zoals in de vorige „Vox” aangekondigd, in hoofdpunten, maar, op veler wens, volledig.

Al is dit memorandum tot stand gekomen in uitvoerig en herhaald overleg tussen de verschillende opstellers, en zo het al te subjectieve er afgeslepen, het zal toch ook binnen de kring der V.S.T.F. nog wel discussie oproepen. Aan het persoonlijk element is nu eenmaal niet te ontkomen. Trouwens, dit zal misschien juist het doel van dit memorandum — mogelijk uitgangspunt te vormen voor een dieper gaand contact tussen Nederlandse en Duitse theologen — ten goede komen.

Vanaf deze plaats mogen wij nog wel een beroep op u doen om eens correspondentie met een collega in het buitenland op te nemen. Er is contact met vrijwel alle Europese landen, die hiervoor in aanmerking komen. Dit is een practisch oecumenisch werk. Maar vooral op 't belang van correspondentie met Duitsland wil ik u wijzen. Voor uzelf kan het uitkomen uit eigen interessesfeer een verrijking zijn, voor den Oosterbuur een heilzame bevrijding uit langdurig isolement. Mag hier niet met recht desnoods een klein offer van uw belangstelling en tijd worden gevraagd?

J. M. W. SCH.

AN DEN EVANGELISCHEN THEOLOGENSCHAFTEN DER DEUTSCHEN UNIVERSITÄTEN.

Zur Vorbereitung eines näheren Kontakts zwischen den deutschen und niederländischen Theologie-Studenten möchten wir Ihnen diese kleine Darstellung anbieten.

I. Allgemeine Einleitung.

Wir wollen Ihnen einen Überblick geben von dem, das wir erfahren haben in diesen Kriegsjahren in unserer Begegnung mit dem national-sozialistischen Staat, und wie unsere Kirchen darauf reagiert haben.

Wie schwer dies auch sei, weil diese Jahre noch zu nahe sind und die Rückschläge auch sehr verschieden gewesen sind, wir können dennoch sagen, dasz wir ein neues Hören auf Gottes Wort gelernt haben, im Bewusstsein, dasz dieses Wort auch für unser Leben und für unsere Welt ein lebendiges Wort ist.

Unsere Kirchen sind sich allmählich wieder bewusst geworden, was ihre Botschaft in dieser Zeit ist.

Die Kirche war wohl eine gespaltene und unsichere, die oft nicht mehr verstand, was „Ecclesia militans“ war.

Doch hatte das Vorbild der deutschen Kirche vielen die Augen geöffnet: negativ, durch den Versuch der Deutsch-Christen um das Evangelium mit dem National-Sozialismus zu versöhnen; positiv, durch den klaren Schall der Bekenntnis-Kirche z.B. in den Barmer Thesen.

Auch hatte sich in vielen Gemeinden eine Rückkehr zur Bibel zu regen angefangen. So lernte die Kirche trotz vielen versäumten Gelegenheiten und menschlichen Sünden in steigendem Masse die evangelische Botschaft in ihrer Kraft ertönen zu lassen.

II. Überblick und Charakter der Streit.

Die Masnahmen der deutschen Besetzungsbehörden waren zweierlei:

1. gerichtet gegen unsere nationale Freiheit z. B. der offizielle Raub von Gütern (Fabriken, Textil, Nahrung), die Unterdrückung der Meinungs-äusserung und die Deportation Hunderttausenden Männern nach Deutschland.
2. gerichtet gegen unsere geistliche Freiheit.

Geholfen von niederländischen National-Sozialisten versuchte man die Macht des national-sozialistischen Staates über das ganze Leben zu erweitern ohne auf Recht und Gesetz zu achten und auf dieser Weise auch den Einfluss des Evangeliums zu verringern. So kam die Gleichschaltung von Presse und Rundfunk, der Arbeitsdienst, die Ärztenkammer, die Studentenloyalitäts-erklärungen, die Kontrolle auf die Anstellung von Lehrern und Oberlehrern, die Unterordnung der kirchlichen Armenpflege unter Winterhilfe, die Judendiscrimination und -Verfolgung.

Neben dem Volkswiderstand im Kampf und Sabotage gegen das nationale Unrecht trat der prinzipielle Widerstand gegen das geistliche Unrecht. Viele Menschen wollten ihre Ruhe nicht kaufen durch Gehorsamkeit an einem Staat zu versprechen, der sich an keinen ethischen Normen gebunden meinte, sondern Gewissensfreiheit und Menschenrechte zertrat.

Für den *Christen* war der Kern seines Widerstandes das sich gebunden wissen an Gottes Gebot.

Immer deutlicher bemerkte man, dass der National-Sozialismus ein *antichristliches* System war, das für den Staat und den Führer die Ehre und Treue forderte, die *nur* unsern Herrn Jesu Christo zukommt.

So erschien schon im August 1940 eine illegal-ausgegebene Broschüre von einem der bekanntesten Führer der christlichen Jugendbewegung. Der Verfasser nahm Stellung gegen die vielen Stimmen, die von einer völlig neuen Ordnung des nationalen Lebens sprachen: „Einen anderen Grund kann niemand legen ausser dem, der gelegt ist: Jesus Christus“. Er sprach von der Gefahr „neuen Messiassen“ zu folgen, statt des Messias, der gekommen ist „nicht aus unserer Rasse, sondern aus der so verhassten Jüdischen Rasse.“ Er sprach von der Gefahr der Verleugnung, des Kompromisses, der Liebe zum falschen Frieden. Aber es gibt eine christliche Gemeinde.

„Vorausgesetzt, dass diese Gemeinde sich nicht herbei lässt mit dem Gegner zu verhandeln oder vor dem Leiden zu fliehen, wird sie zu jeder Zeit, wirklich zu *jeder* Zeit, auch in der Zeit der Not, Wege finden zum Volk zu sprechen.“

Der Verfasser dieser Broschüre (Dr. J. Eykman) wurde in ein Lager geschickt, aber der Ernst seiner Worte wurde damit nur unterstrichen.

In dieser selben Zeit erschien auch ein Büchlein von dem bekannten Prediger Dr. J. Koopmans: „Was sagt die Bibel über Volk, Staat, Rasse, Kirche, Israel?“ Hierin wurde das helle Licht der biblischen Botschaft über die irrenden Meinungen, wie absolutierter Nationalismus, Rassen-discrimination usw. geworfen.

Als die geistlichen Drohungen deutlicher wurden und die Besatzungs-behörden die Judengesetze einführten, wurde dieser Widerstand aktiv. Als die jüdischen Professoren entlassen wurden, streiken die Studenten der Leidener Universität. Sie wurde geschlossen und blieb es bis an die Befreiung 1945.

So kam auch der Widerstand in anderen angegriffenen Gruppen: Aerzte, Studenten, Widerstand der christlichen Schulen, Krankenanstalten und der kirchlichen Armenpflege.

Sie alle wurden vor Gewissensfragen gestellt, die sie sich nicht entziehen konnten. Die deutschen antworteten mit Deportation, Razzia's, Verhaftungen, Konzentrationslager und Mord. Auch viele unserer Kollegen sind in diesem Kampf gefallen.

In alle diesen Dingen lag eine Frage an den Kirchen vor: musste sie auch hierin ihre Stimme hören lassen? In der Predigt und im öffentlichen Zeugnis? Gewiss: sie wurde wohl nicht direkt angefallen (wie man in Deutschland versucht hatte sie gleichzuschalten und in einem Instrument des Staates zu verwandeln), aber, obwohl indirekt, dieser Angriff war nicht weniger wirklich. Man versuchte den Einfluss des Evangeliums auf dem Volksleben aus zu schalten und so das Wort Gottes kraftlos zu machen.

Die Kirche wurde in Ruhe gelassen, wenn sie sich nur nicht mit dem öffentlichen Leben beschäftigte und in der Politik mischte. Die Kirche hat die Verführung ein Verein zu werden, der sich nur mit „geistlichen“ Sachen beschäftigte, während sie dem Staat die „weltlichen“ Dingen überliesz, widerstanden.

Als deutlich wurde, dasz die Gebote Gottes systematisch im öffentlichen Leben verletzt wurden, hat sie ihrerseits den Angriff geöffnet. Mischte sie sich auf dieser Weise in der Politik? Nein! In einem ihrer Hirtenbriefe hat die Kirche dazu gesagt: „Der Gedanke dass die Macht Jesu Christi für bestimmte Gebiete des Lebens keine Geltung haben sollte, ist törichter Unglaube.

Man denke hierbei an Luthers Wort: „Die Kirche mischt sich nicht in weltlichen Dingen, wenn sie die Obrigkeit ermahnt gehorsam zu sein gegen die oberste Obrigkeit, welche Gott ist.“ Hier gilt das Wort: „Man musz Gott mehr gehorchen denn Menschen“ (Acta: 5 : 27).

III. Einige konkrete Beispiele.

a. Die *Judenfrage*. Hier galt es nicht nur humanitäre Hilfeleistung, sondern auch den Beweis, dasz man als Christen mehr von dem Geheimnis Israels und den Geboten Gottes wuszte als die Welt. Eine illegale Broschüre „Fast zu spät“ steht dringend darauf, dasz man an der Ausstoszung der Juden aus dem öffentlichen Leben sich nicht beteiligen würde.

„Holländer, es ist fast zu spät — aber noch nicht ganzlich zu spät! Es ist noch nicht ganzlich zu spät zum christlichen Glauben und zum guten Gewissen zurück zu kehren. Es ist noch nicht ganzlich zu spät um der Barmherzigkeit willen und auf Grund der Heiligen Schrift für unsere jüdische Volksgenossen einzutreten.

Es ist noch nicht zu spät den Deutschen (gemeint ist: den Nationalsozialisten) zu zeigen, dasz ihre Gottlosigkeit nicht alles überwindet, sondern dasz es Menschen gibt, die ihren christlichen Glauben und ihr gutes Gewissen sich nicht ohne weiteres rauben lassen.“

„Die Judenfrage ist nicht nur biologischer oder soziologischer, sondern sie ist religiöser, geistiger Art“, sagt Prof. Dr. H. Kraemer in seinem 1941 erschienenen Büchlein: „Das Rätsel der Geschichte“ (Röm. 9—11).

Was hier „geistig“ bedeutet, ist nicht, was wir aus eigenem Bewusstsein als geistig anerkennen, sondern nur dasjenige, das im biblischen Sinne durch den Geist Gottes, durch den Heiligen Geist erweckt und gewährt ist.

Die Berufung Israels um Gottes Offenbarung zu empfangen ist für uns das handgreifliche Zeichen von Gottes freier Gnade. Dasz Israel sich verhärtet hat gegen die Gnade Gottes und den Christus nicht anerkennt hat, ist uns ein Zeichen der menschlichen Feindschaft gegen das Evangelium.

Aber die Juden sollen ihre Bestimmung und ihre Ruhe finden in der Gemeinde Christi, dem neuen Israel, denn die Gnadengaben und die Berufung Gottes können ihn nicht gereuen (Röm. 11 : 29).

Darum sehen wir in Israel ein Zeichen Gottes unveränderlicher Treue, wodurch Er in seiner Barmherzigkeit eine Zukunft offen lässt, auch für diejenigen, die sich am feindlichsten zeigen.

Die Gemeinde Christi weisz sich verpflichtet zur Fürbitte für die Juden. Und sie ruft sie, auf Grund der alten, noch immer gültigen Verheisungen, zurück zum Messias. Am 27. Oktober 1940 erhoben die Kirchen gemeinsam ihre Stimme gegen die antisemitischen Massnahmen.

Juli 1942 kam ein Kanzelerklärung herab wider die Deportation der Juden und wurde ein allgemeines Gebet für die Juden den Gemeinden aufgetragen. Dies hatte zum Folge, dasz eine Gruppe von führenden Gliedern der Synode mit Studenten als Geiseln verhaftet wurden.

Während diese Ereignisse, hatte man sich schon lange beeifert die Juden zu verstecken, an Lebensmitteln zu helfen, ihre Nahmen aus den Gemeinderegistern zu vernichten und Identitätskarten zu verfälschen.

b. April 1942. *Erklärung zum weltanschaulichen Zwang:*

„Die Kirche ist mit grözter Bekümmernis erfüllt über der Art, wie die drei Grundlagen unseres Volkslebens: die Gerechtigkeit, die Barmherzigkeit und die Freiheit des Gewissens und die Ueberzeugung, die in unserem christlichen Glauben verankert sind, angetastet werden.“

„Gegen die Rechtlosigkeit, die Unbarmherzigkeit dem jüdischen Volksteil gegenüber und das Aufdrängen einer direkt gegen das Evangelium sich wendenden national-sozialistischen Lebens- und Weltanschauung hat die Kirche Zeugnis abzulegen.“

Die Erklärung spricht u.a. von den besonderen Schwierigkeiten der christlichen Schulen. Die Freiheit, die den christlichen Schulen durch die holländische Verfassung garantiert war, wurde mehr und mehr beschränkt. Die Behörden versuchten einen Weltanschaulichen Einfluss auf den

Unterricht zu bekommen und die Auswahl der Lehrer zu bestimmen. Aber die Eltern der Kinder und die zuständige Organe der christlichen Schulen haben sich gegen diese Politik zur Wehr gesetzt und so ist ein Konflikt ausgebrochen.

„Diese Beispiele zeigen, dass die Arbeit in unserem Volk auf der Grundlage des Evangeliums Jesu Christi immer mehr einem schweren Kampf unterworfen ist, bei dem viele das Opfer ihrer Freiheit bringen.“

c. Weiter nennen wir den *Kampf der Aerzten* gegen ihre Organisation in einem Aerztenkammer. Der Staat darf keine ethische Entscheidungen treffen, nur auf Grund von biologischen Beratungen.

Ein Brief der Kirchen zur Frage der Sterilisation (Mai 1943): „Die Sterilisierung bedeutet eine körperliche und seelische Verstümmelung, welche unmittelbar im Widerspruch steht zu dem göttlichen Gebot, dass wir den Nächsten nicht entehren, hassen, verwunden und töten sollen.

Die Sterilisation bedeutet eine Schändung sowohl göttlicher Gebote, wie menschlicher Rechte. Sie ist eine letzte Konsequenz einer antichristlichen und Volksverheerenden Rassenlehre, einer Selbstüberhebung ohne Maszen, einer Welt- und Lebensanschauung, welche ein wahrlich christlicher und menschlicher Leben untergräbt und endlich unmöglich macht.“

d. Wir schlieszen diese Beispiele mit einigen Sätzen, wie wir die finden in einem Hirtenbrief (Herbst 1943) an die Kirchenräten um ihnen die nötige Grundlegen im *Kampfe gegen die nationalsozialistische Ideologie* zu geben.

1. *Ein anderer Gott.* „Das Erste und Entscheidende, das über dem Verhältnis des christlichen Glaubens zum National-sozialismus gesagt werden musz, ist dieses, dass der National-sozialismus sich zu einem anderen Gott bekennt als zu dem Gott der Heiligen Schrift, eine andere Erlösung sucht als die Erlösung durch Jesum Christum, und sich praktisch gestaltet in einem Glaubensleben, dass den vollkommenen Gegensatz zu dem Leben aus dem Glauben an Christo und dem Heiligen Geist bildet.

2. *Eine andere Religion.* Im National-sozialismus wird das irdische Leben mit seinem natürlichen So-sein zu einer absoluten Grösze gemacht.

Die menschliche Natur kann sich in dieser Religion denn auch stark und ungebrochen ausleben, es ist eine Religion „nach dem Menschen“ (Galater 1 : 11).

3. *Eine andere Moral.* Von aller nicht-geoffenbarten Religion gilt: Wie der Mensch ist, so ist sein Gott; und wie dieser Gott ist, so ist der Mensch, der Ihn verehrt. Unvermeidlich erfolgt deshalb aus der Verehrung dieses neuen (aber uralten) Gottes eine Umkehrung aller sittlichen Begriffe und eine Verstellung der Geboten und Forderungen. Sanftmut, Liebe, Geduld, Milde und Demut werden Sklaven-Tugenden genannt; Härte, Selbstgefühl und Stolz werden verherrlicht. Menschlichkeit wird als ein unklarer „bürgerlicher“ Begriff abgetan. Die neuen Tugenden — obwohl sie ihren Reiz auf unser natürliches Herz nicht verfehlen — müssen aber in ein ganz schrankenloses Leben umschlagen, nicht so sehr, weil die Anhänger dieser Bewegung besonders schlechte Menschen sind, sondern einfach weil dieser Gott selber keine Grenzen und Normen lernt. Die Natur und „das Leben“ wissen in dieser Beziehung nichts von Gut und Bösem. Sie sind an und für sich „seelenlos-lieulich und seelenlos-

grausam". Es kann von diesem Gott keine geistliche Führung erwartet werden. Das Beste was noch bleibt sind die Begriffe Treue und Ehre, aber diese haben einen eigentümlichen, mit Gottes Gebot nicht zu vereinigenden Inhalt. Der Mensch darf nicht „treu" sein, wenn er sein Gewissen dabei vergewaltigen musz, und der Mensch darf nicht alles seiner Ehre opfern.

IV. Ergebnisse.

Obwohl vielleicht schwach, lassen sich wohl folgende Ergebnisse der Entwicklung der Kriegesjahre spüren auf theologischem und kirchlichem Gebiet:

1. Die Glieder der christlichen Gemeinden sowohl als die offizielle Kirche sind in enger Berührung mit dem Volksleben gekommen. Daraus resultierte mehr gegenseitiges Verständnis, sondern auch ein Ernst machen mit der groszen Aufgabe der Evangelisation und mit der Frage nach der Einigkeit der Kirche.

2. Die Frage nach der Entstehungsmöglichkeit der neuen Religionen, hat die Tendenz verstärkt zu einer biblisch-kritischen Besinnung auf die Entwicklung des spät- europäischen Geisteslebens und auf die theologischen Bestrebungen in Vergangenheit und Gegenwart um das Wort Gottes zu verwischen durch Vermischung mit idealistischen und realistischen menschlichen Philosophien.

3. Eine neue Besinnung, sowohl in liberalen als in orthodoxen Kreisen und in regem Gespräch mit einander, auf die Bedeutung des christlichen Bekenntnisses Jesu Christi und die Einsicht dasz wir gegenüber die totale Gehorsamkeit an irdischen Mächten nur stellen können unsere totale Gehorsamkeit am Wort Gottes und an unserem eigenen Herrn.

4. Dasz dieser Gehorsam nicht nur die Rettung des einzelnen Menschen bedeutet, sondern auch die einzige Rettung der Welt darstellt.

Jeder Autonomie des Menschen oder der menschlichen Gesellschaft (also auch der Obrigkeit) gegenüber haben wir Jesum Christum zu bekennen als Herr des ganzen Lebens.

5. Die Kirche hat vom Wort Gottes aus also sein Reich und Seine Gerechtigkeit zu predigen (und zu erleben) auch in politischen und sozialen Verhältnissen.

Wir sind uns bewusst, das wir Ihnen in der vorliegenden Darstellung keineswegs einen vollständigen Ueberblick von dem Kampf unseres Volkes und unserer Kirchen gegeben haben.

Es war nur unser Bemühen Ihnen einen Eindruck von dem zu geben, was auf uns Eindruck gemacht hat, und wodurch unsere Kirchen und auch wir oft trotz eigenem Fehlen, die Sprache des Evangeliums besser haben verstehen gelernt.

Wir hoffen, dasz Sie es auch so annehmen werden.

Wie wil theol. stud. voor zijn doctoraal-studie de **werken van S. Kierkegaard** in de vert. van Gottscheid en Schrenpf en de „Christliche Reden” tegen redelijke prijs verkopen of voor twee jaren lenen? Zeer dringend. J. Sperna Weiland, Boschstraat 3, Assen.

Opnieuw verschenen het

Algemeen Nederlandsch tijdschrift voor wijsbegeerte en psychologie

Abonnement f 5.20 voor leden van de Ned. Ver. voor Wijsbegeerte. Voor anderen f 7.80.

Abonneert U of vraagt een proefnummer bij de boekhandel of bij
Van Gorcum & Comp. N.V. - Uitgevers - Assen

De leerstellige strijd

tusschen Nederlandsche Gereformeerden
en Doopsgezinden
in de Zestiende eeuw

door **Dr J. H. Wessel**

Van Gorcum's Historische Bibliotheek nr 31

De schrijver geeft in dit werk een beeld van de diepgaande leerstellige verschillen tusschen de oude Gereformeerden en Doopsgezinden, terwijl hij tevens aantoont dat zij elkaar soms ook naderen. De toon in de strijdvoering is heftig en vaak persoonlijk, ook tusschen Doopsgezinden onderling. Behandeld worden: de gemeente, de ambten, de ban, Heilige Schrift, Geloof en Geloofsbelijdenis en als verdere inhoud des geloofs: Drieëenheid, schepping, zondeval, ertzonde, vrije wil, praedestinatatie, menschwording van Christus, rechtvaardigmaking en heiligmaking, Doop en Avondmaal; dit alles zooals de Doopsgezinden het zagen en de gereformeerde tegenstellingen ervan. Op het gebied der ethiek worden behandeld: de overheid, de eed en het huwelijk, en ten slotte het laatste over de eschatologie. Het werk vormt een dogmen-historische toelichting bij dezelfde problemen in ander gewaad of milieu in dezen tijd. De documenteering is uitvoerig en correct. Het is helder geschreven, terwijl een uitvoerig register het den lezer gemakkelijk maakt de weg te vinden. De schrijver, Ned. Herv. predikant, promoveerde „cum laude” op dit werk aan de Rijksuniversiteit van Groningen. De prijs bedraagt f 9.75 geb.

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij:

Van Gorcum & Comp. N.V. - Assen

Opnieuw verschenen:

kerkediens

Tijdschrift voor de kerkelijke praktijk

Redactie: Ds A. J. Brinkman, Dr B. ter Haar Dz., R. Oostra, Ds F. J. Pop, Ds P. J. Roscam Abbing, Ds J. D. de Stoppelaar, Ds Kr. Strijd.

Raad van Advies: Prof. Dr S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel, Ds F. H. Landsman, Prof. Dr J. H. Semmelink, Prof. Dr G. Sevenster, Ds J. G. Woelderink, Ds W. A. Zeydner.

Vraagt een proefnummer of abonneert U bij de boekhandel of bij de uitgevers. Abonnementsprijs f 3.50 per jaargang.

Uitgave: Van Gorcum & Comp. N.V., Assen

HET GEMEENEBEST

(TEVENS VOORTZETTING VAN „DE PLOEG”)

Maandblad voor het Nederlands volksgeheel en tot bevordering van de volksgemeenschap.

Redactie: Mr L. C. Baas; Dr V. A. M. Beermann; Drs L. H. Bouma; Ds A. M. Brouwer; Dr H. Brugmans; W. van Gent; M. J. Hartgerink; Mr Ir B. W. Hayeman; H. Hommes; Ir L. J. A. de Jonge; A. J. van der Leeuw; J. R. van der Leeuw; Prof. Dr A. G. M. van Melsen; Dr Ir F. Prakke; Dr H. D. de Vries Reilingh; Dr Ir F. Ph. A. Tellegen; Mr Dr W. Verkade; Drs A. H. M. Wijffels.

Uit de Pers:

„... een boeiend maandblad, omdat het triomphantelijk de „schotjesgeest” miskende en zijn medewerkers won uit vrijwel alle Nederlandse kampen, terwijl deze schrijvers toch openhartig voor hun specifieke visie op het welzijn van het Nederlands volksgeheel uitkwamen. Het tijdschrift beoogt de bevordering van de volksgemeenschap; het bevat vaak uitnemende artikelen.” (Tijd en Taak).

Speciale nummers van de laatste tijd:

De Rand. Artikelen van verschillende deskundige schrijvers aangaande problemen en perspectieven van de provincies buiten „Holland”.

Nederland in de wereld. Een greep uit de artikelen: Nederlandse landbouw, internationaal bezien. „Bewogen Frankrijk”; Europeesch of mondiaal federalisme, enz.

Zij die weten hoeveel raakpunten de geestelijke en maatschappelijke problemen kunnen hebben, waar het gaat om het welzijn van het Nederlandse volk zullen dit blad met haar rijke inhoud niet willen missen. Abonnementsprijs f 3.75, studenten f 1.88 per half jaar. Vraagt eens een proefnummer aan bij de uitgevers:

VAN GORCUM & COMP. N.V. ASSEN

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

JOH. VAN DEN BERG (Kampen-a) Hoofdredacteur — W. P. TEN KATE (Utrecht)
Red.-Adm. — W. H. DE JONG (Groningen) — A. G. VAN GILSE (A'dam S.U.) —
G. MOLENAAR (A'dam V.U.) — D. TJALSMA (Leiden)

Alle stukken voor de redactie aan:

D. TJALSMA, HEERENGRACHT 22, LEIDEN

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, f 3.50* BUITENLAND f 3.85*

17e JAAR Nr 4



MAART 1947

INHOUD

Van de Redactie	81
Dr H. FABER, De genese van het geweten	81
Prof. Dr ALPH. VAN KOL S.J., Katholieke Moraal- theologie	87
A. TROOST, De beperkte omvang van het arbeidsveld der ethiek	95
De Redactie kondigt aan	102
Ingekomen Boeken	106
V.S.T.F.-Nieuws	106

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN

Verschenen:

Het begrip psyche in het Nieuwe Testament

door

Prof. Dr J. N. Sevenster

Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar aan de Universiteit van Amsterdam op Maandag 14 October 1946. PRIJS F 1.25

Als deel I van een nieuwe Serie Godsdienstwijsbegeerte „PHILOSOPHIA RELIGIONIS”

onder redactie van Prof. Dr H. v. Oyen zal binnenkort verschijnen:

Argumentum Ontologicum

door

Dr J. L. Springer

Een existentiële Interpretatie van het speculatieve Godsbewijs in het Proslogion van S. Anselmus, Aartsbisschop van Canterbury.

In dit boek geeft de schrijver van Karl Barth's dogmatisch-theologische verklaring van het ontologisch Godsbewijs van Anselmus een weerlegging en een geheel nieuwe, door de filosofie van Karl Jaspers geïnspireerde, existentiële interpretatie van dit scherpzinnig, middeleeuws argument, dat door Descartes en Leibniz hernieuwd, door Kant schijnbaar definitief weerlegd en door Hegel weer in eere hersteld is.

Een historische en een wijsgeerige inleiding gaan vooraf en toegevoegd zijn een Engelse samenvatting en een literatuurlijst.

Bestelt dit werk bij Uw boekhandelaar of bij de uitgevers

HET KATASTROFALE

door Dr A. TROUW

Een gedegen, voor een ontwikkeld publiek zeer leesbare studie ter verklaring van de drang naar het katastrofale. Het onderwerp, zeker van belang in ons tijdsmoment en de culturele ontwikkeling van Europa, heeft raakpunten met de moderne psychologie van Jung en Stekel, zowel als met de filosofie van Spinoza, Hegel en Bierens de Haan.

Prijs ing. f 4.50, geb. f 5.50.

VAN GORCUM & COMP. N.V., UITGEVERS, ASSEN

Van de Redactie.

Teyler's Godgeleerd Genootschap.

De secretaris van Teyler's Godgeleerd Genootschap, Prof. Dr J. N. Bakhuizen van den Brink te Leiden, verzoekt ons het volgende ter kennis te brengen:

1. Daar de termijn voor de beantwoording van de prijsvraag: „De betekenis van Schleiermacher voor de theologie in Nederland” was verlengd tot 1 Januari 1947, heeft bij uitzondering in het jaar 1946 geen beoordeling plaats gehad.

2. Uitgeschreven blijft de volgende prijsvraag om beantwoord te worden voor 1 Januari 1948: „Het begrip Noodlot in een of meer van de antieke godsdiensten”.

3. Er wordt een nieuwe prijsvraag uitgeschreven, te beantwoorden voor 1 Januari 1949, luidende: „Vertoont de tekst der kanonieke Evangelien sporen van liturgische gebruiken?”

De genese van het geweten.

De poging om in dit aan de Ethiek gewijde nummer over het geweten te schrijven heb ik met eenige aarzeling ondernomen. Wie in de practijk van zijn predikantsbestaan vanuit de verte de ontwikkeling der ethiek probeert te volgen, krijgt den indruk, dat de vaart er eenigszins uit is. Het vak lijkt een wetenschappelijk-academisch bedrijf geworden zonder die levende wisselwerking met de practijk, die voor de dogmatiek heden ten dage zoo kenmerkend is. De groote scholen met haar principieel-verschillende visies zijn bekend en blijven zonder veel discussie tegenover elkaar staan. Het eenige, wat kleur geeft aan de schaarsche boeken, die er verschijnen, is het pogen de snel verglijdende werkelijkheid van deze eeuw met haar talloze problemen van persoonlijk en sociaal karakter in den greep van een ethische beoordeling te krijgen. Maar over het algemeen zijn deze pogingen — zoo is de indruk — door hoe brillante geesten ook ondernomen, meer goed bedoeld dan doeltreffend. Trouwens hoe kan het anders? Achter een dergelijke ethische studie staat *of* de persoonlijke kijk van een geleerde (zooals bij de geschriften van Dr Bierens de Haan), die wel diep peilt, maar wiens werk toch altijd studeerkamerarbeid blijft, *of* het organisme van de kerk (zooals bij de ethische studies van Brunner of van Prof. van Oyen), die juist met haar boodschap aan de moderne wereld op het gebied der moraal de grootste moeilijkheden heeft (al zijn die op dogmatisch gebied ook geenszins van klein formaat).

Dat hierachter zich een diep-grijpend en in wezen tragisch probleem verschuilt, wordt bij eenig nadenken duidelijk. Wat wij „de moderne wereld” kunnen noemen, heeft het vertrouwen in de ethiek verloren of verwerpt haar zeer bewust. Zij vindt haar of onpractisch of onjuist. Haast bij elk probleem komt dit aan het licht. Of men de atoombom neemt of het huwelijksvraagstuk, de doodstraf of het communisme, men stoot

telkens weer op de moeilijkheid, dat men geen aanknoopingspunten vindt voor een moreele beoordeeling, die practisch doorvoerbaar is. De titel van het boek van Reinhold Niebuhr „Moral Man and Immoral Society” teekent de situatie treffend. En begrijpelijk is, dat daartegenover de beoefenaars der ethiek het vertrouwen verliezen en zwijgen of andere studieobjecten zoeken.

Toch is — en dit mag wellicht door een man, die van de practijk van zijn predikantswerk uit schrijft, in dit verband wel gezegd worden — deze instelling onjuist. Het wordt hoe langer hoe meer duidelijk, dat de geestelijke stroomingen in deze wereld op fundamenteele punten van levenspractijk en levensbeschouwing tegenover elkaar komen te staan. Aan het nationaal socialisme en communisme zien wij dit zeer concreet voor ons. Maar wat wij als vitalisme en existentialisme kennen, is geestelijk gezien even belangrijk en heeft evenveel ondergrondse vertakkingen in onze wereld. Daarom zijn ethische bezinning en discussie juist thans zoo noodig.

Een van de dingen, waarom het hierbij gaan moet, is het geweten. Aan het feit van het geweten hangt de geheele moraal. Overal, waar men probeert het geweten weg te redeneeren, zooals bij Klages of bij Freud, raakt men aan den grondslag der moraal en van die ethiek, die wij op den bodem der Europeesche beschaving als normaal hebben leeren beschouwen.

Deze overweging is voor mij aanleiding geweest om mij rekenschap te geven van de beteekenis, die in de psycho-analyse van Freud aan het geweten wordt toegekend, of m.a.w. een onderzoek te doen naar de genese van het geweten, want hier gaat het bij Freud eigenlijk om. Wat nu volgt, is dus meer een psychologische dan een ethische beschouwing en betreft ook slechts een klein aspect van het groote gebied der ethiek, doch het zal, naar ik hoop, toch een plaatsje in dit aan de Ethiek gewijde nummer kunnen vinden.

De zedelijke ontwikkeling in de kinderjaren heeft verschillende aspecten. Wij moeten hier tussen een materiele en een formeele ontwikkeling onderscheiden. De materiele omvat den groei van het zedelijk inzicht, dus van den inhoud van de idealen, van het zedelijk oordeel en van het waardebesef der kinderen. Er bestaan verschillende methoden om na te gaan, hoe zich de zedelijke gedachten (dus dit materiele aspect) in den kinderleeftijd ontwikkelen, en met behulp van deze methoden heeft men ook wel interessante resultaten weten te bereiken ¹⁾. Voor ons doel zijn deze onderzoekingen echter van weinig nut. Ons interesseert meer het formeele aspect, n.l. de ontwikkeling in de richting van een zelfstandig zedelijk inzicht.

Zoo goed als alle ontwikkelingspsychologen zijn het er over eens, dat eerst in en door de puberteit van een bewuste, zelfstandige verhouding tot de verschillende waardegebieden sprake is. Doch dit roept automatisch

¹⁾ Zij worden besproken bij Dr F. Roels, „Handboek der Psychologie”, deel III, pag. 255 vlg. en bij Dr M. J. Langeveld „Inleiding tot de Paedagogische Psychologie”, pag. 131. Een uitgebreid, nauwkeurig en belangwekkend onderzoek deed Jean Piaget met enkele medewerkers in Genève. Men leze zijn „Le Jugement moral chez l'Enfant”. Over Amerikaanse onderzoekingen licht Florence Goodenough in in haar „Developmental Psychology”.

het probleem op: hoe staat het nu met deze zelfstandigheid in de jaren voor de puberteit? Is de zedelijkheid van het kind volkomen heteronoom? Of bestaan er bepaalde overgangen van heteronomie naar autonomie? Wij komen hier op een terrein, dat, zooals Prof. Rümke terecht zegt, „nog bij benadering niet voldoende is onderzocht” ¹⁾, maar waarover de psychologie met haar ontdekking van de verschijnselen van de identificatie en van het „Ueber-Ich” toch reeds belangrijke dingen heeft gezegd.

Wat verstaat men onder identificatie? En wat is het „Ueber-Ich”? Beide verschijnselen zijn vooral door de psycho-analyse op den voorgrond geplaatst en hebben door haar dan ook hun beteekenis gekregen. Wel waren zij als de neiging tot imitatie van het kind en als de kinderlijke vorm van het geweten ook voordien reeds bekend en zelfs voorwerp van wetenschappelijk onderzoek geweest. Maar door hen in het kader van de verhouding van het bewuste en het onbewuste zieleleven te zetten en door hen met het mechanisme van de verdringing in verband te brengen heeft Freud hun rol scherper belicht. Geheel zonder nadeelen voor een dieper begrijpen is deze scherper belichting echter niet geweest. Freud's neiging om onder invloed van zijn ontdekkingen op het gebied der neurosen het geheele psychische leven van den mensch te sexualiseeren heeft ook hier den blik op de werkelijke verhoudingen wel eens vertroebeld ²⁾.

Ik wil eerst probeeren de verschijnselen identificatie en „Ueber-Ich” op zoo eenvoudig mogelijke wijze duidelijk te maken. Ieder kent de in het oog loopende neiging van kinderen om bepaalde dingen van bepaalde ouderen te imiteeren, een neiging, die reeds vroeg aantoonbaar is en die tot diep in de puberteit speurbaar blijft. Jongens willen net zoo groot, net zoo handig worden als vader. Zij kiezen op een bepaalden leeftijd als vak, dat zij later willen uitoefenen, dat van een oom of een goeden huisvriend. Onderzoekingen over ideaalvorming bij kinderen hebben aan het licht gebracht, welke menschen achtereenvolgens door kinderen als idealen om na te volgen worden gekozen. Het zijn altijd — en dit is belangrijk — menschen, van welke het kind houdt en waar het tegenop ziet. Ieder van ons kent uit eigen leven de neiging om net zoo te willen zijn als menschen, van wie men houdt, en wij moeten veronderstellen, dat dit bij kinderen nog veel sterker is. Welnu dit is identificatie. Zij berust eenerzijds op het feit, dat zedelijke idealen altijd sterker in de belichaming van bepaalde menschen tot ons spreken dan in abstracto, en anderzijds op het in de kinderjaren zeer duidelijke, maar ook later niet te miskennen feit, dat liefde afhankelijkheid schept en de beminde persoon voor ons autoriteit wordt. De identificatie zou men dan als een poging kunnen beschouwen de door de liefde ontstane afhankelijkheid en kloof te niet te doen en in de nabijheid van de beminde persoon te komen. In een mooi boekje over „Moeilijkheden bij de Opvoeding van moeilijke Kinderen” ³⁾ wijst de Zwitsersche paedagoog Hans Zulliger op de beteekenis der identificatie bij de

¹⁾ „Studies en Voordrachten”, pag. 165.

²⁾ Men vindt Freud's uiteenzettingen over het geweten in zijn publicaties „Totem und Tabu”, „Das Ich und das Es” en in „Massenpsychologie und Ich-Analyse”. Prof. de Graaf heeft ze in 1927 in een artikel „De psycho-analytische beschouwingen over het Geweten” in het „Nieuw Theologisch Tijdschrift” uitvoerig besproken. Dit artikel is opgenomen in den bundel „Geloof en Arbeid”.

³⁾ 's Gravenhage, 1937.

opvoeding van moeilijke kinderen: als het lukt hen uit hun oude omgeving over te brengen naar een nieuwe, waar zij in contact komen met mensen, van wie zij gaan houden, is in beginsel het pleit reeds gewonnen. Want de neiging tot identificatie bewerkt, dat het kind de moraliteit van zijn nieuwen „vader” gaat aannemen. Het kind „heeft tenslotte het nieuwe ideaal even lief als den vertegenwoordiger ervan . . . De moraliteit van een geliefd mensch wordt door het kind niet als een deel van het liefdes-object erkend en afgescheiden” ¹⁾.

De identificatie leidt dus tot het scheppen van een ideaal-ik, waaraan het kind zichzelf in zijn dagelijksch gedrag gaat toetsen. Ieder mensch heeft idealen, die, onder den invloed van verschillende voorbeelden tot stand gekomen, het van het onbewuste uit werkende ideaal-ik vormen. Voor Freud nu vormt dit ideaal-ik een van de aspecten van het geweten. Hij vat zeer summier in een van zijn „Vorlesungen zur Einführung in die Psycho-Analyse” samen, dat „es im Ich wirklich eine Instanz gibt, die unausgesetzt beobachtet, kritisiert und vergleicht und sich solcherart dem andern Anteil des Ichs entgegenstellt. Er verspürt das Walten einer Instanz in seinem Ich, welche sein aktuelles Ich und jede seiner Betätigungen an einem Ideal-Ich miszt, das er sich in Laufe seiner Entwicklung geschaffen hat . . . Die selbstbeobachtende Instanz kennen wir als den Ich-zensor, das Gewissen; sie ist dieselbe, die nächtlicherweise die Traumzensur ausübt, von der die Verdrängungen gegen unzulässige Wunschregungen ausgehen . . . (sie hat) ihre Herkunft aus den Einflüssen von Eltern, Erziehern und sozialer Umgebung, aus der Identifizierung mit einzelnen dieser vorbildlichen Personen” ²⁾.

In den laatsten zin uit dit citaat noemt Freud ook het tweede aspect van het geweten. Het ideaal-ik ontstaat namelijk niet alleen door de identificatie met beminde voorbeelden, maar ook door de geboden en verboden van de personen, die het in het leven van het kind voor het zeggen hebben, ouders, onderwijzers enz. De geheele groei van het kind wordt begeleid door het „dit mag niet en dat moet je laten” en dit samenstel van verboden en geboden zet zich onder den invloed van de gezagsfiguren, van wie zij uitgaan, volgens Freud als een „Ueber-Ich”, als het geweten, in het leven van het kind vast. En daar ook hier geldt, wat Zulliger boven zeide, dat het kind in zijn synthetisch beschouwingswijze de moraliteit niet los maakt van haar drager, draagt dit geweten in zijn „spreken” duidelijk menselijke, vooral vaak vaderlijke trekken. Trouwens het feit, dat men altijd van de „stem van het geweten” spreekt, wijst hierop.

Wij komen na deze inleiding bij de eigenlijke vraag van dit artikel, deze n.l., op welke wijze de identificatie en de gewetensvorming zich in den loop der kinderjaren vasthechten en ontwikkelen. Beide zijn bij een jongen van vier jaar en een van elf niet het zelfde. Wat wij bij Freud hierover lezen, is knap gevonden, maar stelt teleur. Freud's stelling, dat men den achtergrond van de conflicten van de neurotici in de sexualiteit van de kinderjaren moet probeeren terug te vinden, heeft niet alleen een eenzijdigen, maar ook een onvoldoende kijk op de werkelijkheid van het kinderleven tot gevolg. Hij kent geen ontwikkeling van de identificatie

¹⁾ Pag. 56.

²⁾ Pag. 459.

en de gewetensvorming, maar herleidt beide tot den invloed van het Oedipus-complexen hiermede blijft naar zijn meening het wezenlijke gezegd. Tegenover de empirie van het kinderleven laat zich dit echter moeilijk handhaven. Doch de groote moeilijkheid is, dat van de empirie op dit terrein nog zoo weinig studie is gemaakt. Wat ik hierover in het volgende probeer te zeggen, is een schuchtere poging eenige eerste stappen op dit moeilijke, maar belangrijke terrein te doen. Voorzooover zij mij helpen kunnen, maak ik dankbaar gebruik van de boven reeds genoemde werken van Freud, die met zijn analyse van het Oedipus-complex althans een stuk empirie heeft onderzocht, en van Paul Haeberlin, die in zijn studie „Der Charakter” — zij het op volkomen aan Freud tegengestelde wijze — de groote motieven in de zedelijke ontwikkeling van het kinderleven heeft aangewezen.

Gelijk gezegd brengt Freud het ontstaan van de functie van het geweten in verband met het Oedipus-complex, hetgeen voor hem impliceert, dat het „Ueber-Ich” er reeds voor het vierde jaar is (leerlingen van Freud stellen de eerste sporen ervan reeds vroeger). Zijn functie bestaat volgens Freud voornamelijk in een uit angst voor de straf van het beminde object (den vader) terugdringen van de libidineuze, sexueele neigingen, die in deze periode van de ontwikkeling der sexualiteit op de moeder gericht zijn. Bij Freud's stelling, dat de gewetensfunctie zich uitsluitend op de sexualiteit zou richten en dat deze op haar beurt zich exclusief aan de moeder zou hechten, kan men misschien vraagteekens zetten, maar ik geloof wel, dat de sexualiteit, die in dezen tijd reeds is ontwaakt en die bij de kinderen primitief-numineuze gevoelens opwekt, in de eveneens numineuze sfeer van de verhouding van ouders en kinderen gemakkelijk een taboe-karakter verkrijgt en zoo aan het „Ueber-Ich” zijn praegnant karakter verleent ¹⁾. Door alle geboden en verboden gepaard met de aanmoedigen van de ouders leeft in het kind onbewust de vrees voor het verlies van de liefde van deze beminde objecten, dezelfde vrees, die wij ook als angst voor het donker of angst voor het onweer kennen. Wij mogen dus samenvattend concludeeren, dat tegen het einde van het derde levensjaar zoo iets ontstaat als een geweten in den vorm van een gezagsinstantie boven het ik, die de verboden, geboden en aanmoedigen der beminde gezagspersonen uit de omgeving representeert en waaraan het kind uit vrees voor verlies van hun liefde gehoorzaamt. Het is duidelijk, dat dit „Ueber-Ich” bij lange na nog niet is, wat bij een volwassene het geweten mag verondersteld worden te zijn. Maar het is de vorm, waarin het geweten zich in eerster instantie openbaart. Van hier uit neemt de ontwikkeling tot een volgroeid geweten haar aanvang. Hier ligt nu m.i. het tekort van Freud. Freud meent, dat met deze afleiding het wezenlijke over het geweten gezegd blijft; voor hem vallen het begin en het beginsel samen ²⁾. Voor ons echter

¹⁾ Naar Freud's opvatting werkt naast de verboden van den vader ook de identificatie met de moeder, ja zelfs met den vader aan de schepping van het „Ueber-Ich” mede.

²⁾ Hij schijft in „Das Ich und das Es”: „Obwohl allen späteren Einflüssen zugänglich, behält das Ich doch zeitlebens den Charakter, der ihm durch den Ursprung aus dem Vatercomplex verliehen ist . . . Es ist das Denkmal der einstigen Schwäche und Abhängigkeit des Ichs und setzt seine Herrschaft auch über das reife Ich fort. Wie das Kind unter dem Zwange stand, seinen Eltern zu gehorchen, so unterwirft sich das Ich dem kategorischen Imperativ seines Ueber-Ichs” (pag. 61).

openbaart zich het beginsel van het geweten in dit „Ueber-Ich” nog in zeer onvolkomen vorm. Men zou op zijn hoogst kunnen zeggen, dat de invloed van dit eerste stadium in latere stadia vaak nog spoorbaar blijft.

In het vierde levensjaar stelt Haeblerlin, dien wij hierboven genoemd hebben, een belangrijk keerpunt in de zedelijke ontwikkeling van het kind. De reflectie begint zich nu te laten gelden. Er komt een verandering en hiermede een verdieping van het kinderlijk ik-bewustzijn, doordat het kind — zij het in nog primitieve vormen — over zich zelf gaat nadenken. Van de phaenomenologie van dezen omslag zou nog nader studie moeten worden gemaakt. Maar aantoonbaar lijkt hij mij wel en zoowel voor de gewetensvorming als voor de identificatie is hij van groot belang. Naar mijn meening kan er bijvoorbeeld van identificatie in den strikten zin eerst na dit keerpunt sprake zijn; identificatie vooronderstelt goed beschouwd de mogelijkheid van een besef van identiteit met het na te volgen object en dit is bij den kleuter nog niet aanwezig, omdat in de numineuze sfeer der eerste kinderjaren de kloof tusschen ouders en kinderen onoverbrugbaar is. De ouders bezitten dan voor het kind een absolute autoriteit, waarvan het zich als het ware op leven en dood afhankelijk weet en waarmede het zich dus niet op de zelfde wijze identificeeren kan als later met een beminden onderwijzer of een bewonderden oom. Een nader onderzoek zou, geloof ik, uitwijzen, dat er in deze jaren voor het kind slechts twee mogelijkheden bestaan: te leven in het overheerlijke licht van de werkelijkheid van het goddelijk koningschap der ouders of buitengesloten te zijn in de duisternis van het niets. Is het nu verwonderlijk, dat het probeert in de werkelijkheid van dit licht te leven en zich — als men het zoo noemen wil — met zijn vader en zijn moeder te „identificeeren”? Het is echter een identificatie, waaraan het element voorbeeld, zooals het kind dit later kennen zal, nog grotendeels ontbreekt.

Van voorbeelden, die het kind wil navolgen, is pas sprake — doch ook hier is empirisch onderzoek nog noodig — in en na de eerste „Trotz”-periode van het vierde levensjaar. Het zijn de eerste teekenen van iets nieuws, wanneer de dreumes dokter of kapper wil worden. Wij kunnen blijkbaar de beteekenis van dit door Haeblerlin zoo belangrijk geachte keerpunt niet hoog genoeg aanslaan. Verschillende factoren werken hier samen. Door het min of meer hardnekkig negativisme van het kinderlijk verzet uit deze periode wordt een bres geslagen in de angst voor het verlies van de liefde der beminde personen. De ouders verliezen in het dagelijksche leven langzamerhand hun numineuze karakter en komen hierdoor geleidelijk op het niveau van menschen, die het kind in bepaalde — natuurlijk voor het kind zelf belangrijke en in onze oogen kinderachtige — dingen navolgen kan. Bovendien komen door de uitbreiding van de belangstelling van het kind andere menschen duidelijker binnen zijn gezichtskring: de dokter, de kapper, de tramconducteur worden aanvankelijk voor hem veel vaker voorbeeld dan zijn ouders. Tenslotte zijn idealen en hiermede voorbeelden pas mogelijk, — en hierop wijst Haeblerlin — wanneer de „Stellung”, het stadium van het naïeve, spontane levensgedrag, plaats maakt voor de reflectie, de „Einstellung”¹⁾.

Dit alles blijft natuurlijk niet zonder invloed op het „Ueber-Ich”, het geweten. Met het vervagen van de absolute autoriteit der ouders verliezen ook hun geboden en verboden hun numineuze karakter. Wat zij verbieden,

is niet zonder meer taboe, behalve wellicht — en hier ligt de grondslag voor Freud's juiste, maar eenzijdige constructie — de verboden op het nog steeds als numineus ervaren terrein der sexualiteit. Maar voor het overige verliest het geweten zijn aanvankelijk karakter langzamerhand. Het kan zijn afkomst uit de verhoudingen van de periode van zijn ontstaan natuurlijk niet verloochenen en vertoont hierom nog lang duidelijke vaderlijke en moederlijke trekken met die eigenaardige angstgevoelens, die dit impliceert, maar geleidelijk laten ook invloeden uit de normale identificatie met andere beminde en gerespecteerde personen zich gelden. Zoo is in normale omstandigheden omstreeks het tiende levensjaar het geweten tot een „stem in ons zelf” geworden, die een duidelijk aansporende, verwerpende en verdrietig makende functie heeft, maar die toch geen overheerschend angstaanjagend karakter meer bezit. Wij mogen echter niet veronderstellen, dat het hiermede reeds geheel autonoom geworden is. Van een benadering der autonomie is eerst door en na de puberteit sprake. Men kan bij het kinderlijk geweten slechts van een geleidelijk losweken uit de heteronomie spreken. De groote rol van de identificatie in het kinderleven wijst erop, welk een groote beteekenis vereering, liefde en suggestie bij de gewetensvorming hebben, om van de vrees voor straf maar te zwijgen.

Schiedam.

H. FABER.

¹⁾ Een kleine correctie is hier op haar plaats. De scheiding, die ik hier maak tusschen de „numineuze” identificatie met de ouders aan den eenen kant en de „profane” met anderen anderzijds, is te schematisch. Evenals de ouders na een bepaald keerpunt geleidelijk hun numineuze kwaliteiten verliezen en met anderen op een lijn komen te staan (geheel bereikt wordt deze gelijkheid echter nooit), zoo is er een periode, waarin vele anderen in de numineuze kwaliteiten der ouders deelen en voor het kind min of meer op het zelfde niveau als de ouders staan. Ook ten opzichte van hen kent het kind dan iets van een „numineuze” identificatie.

Katholieke Moraaltheologie.

Wie ooit gebladerd heeft in een van de vele volumineuze werken, die in den loop der eeuwen onder den naam „Katholieke Moraaltheologie” werden uitgegeven, zal door ons niet overtuigd behoeven te worden van de onmogelijkheid om in enkele bladzijden een ook maar eenigszins compleet beeld van haar omvangrijke problematiek te ontwerpen. Toen wij dan ook de vriendelijke uitnoodiging van de Redactie aanvaardden om voor dit „Ethiek”-nummer een katholieke bijdrage te leveren, hebben wij onszelf onmiddellijk de beperking opgelegd om slechts de *formeele* kwestie van het eigen karakter der katholieke moraaltheologische wetenschap te stellen en in algemeene lijnen te bespreken. Onze lezers mogen deze noodzakelijke beperking indachtig blijven.

Katholieke moraaltheologie is een integreerend bestanddeel van de katholieke theologie en deelt bijgevolg in alle eigenschappen dezer wetenschap.

Voor den katholieken theoloog nu is theologie de wetenschap, die

vanuit het geloof in de openbaring, ons door God in Jesus Christus geschonken, in den inhoud dezer openbaring tracht door te dringen, voor zoover dit ons menschen, die hier op aarde slechts zien „in een wazigen spiegel” en niet van „aangezicht tot aangezicht” (1 Cor. 13 : 12), gegeven is. Theologie is geen geloof, maar geloofswetenschap. Wij gelooven in de goddelijke openbaring krachtens de goddelijke genade, die ons daartoe door bemiddeling van Jesus Christus wordt geschonken: „niemand komt tot den Vader, dan door Mij” (Jo. 14 : 6). Maar dit gelooven is een kennen, een bovennatuurlijk kennen, dat weliswaar alle eischen en krachten van ons natuurlijk kennen te boven gaat, maar tegelijkertijd ons natuurlijk kennen zoodanig vervolmaakt, dat het in staat is vanuit het geloof en onder leiding van het geloof een menschelijke wetenschap te ontwikkelen, die vanwege haar wezenlijken band met het geloof terecht geloofswetenschap genoemd wordt.

Zoo is ook de moraaltheologie, als integreerend bestanddeel van de theologie, geloofswetenschap in den waren zin des woords: voortkomend uit het geloof in de geopenbaarde zedenleer en handelend over de geopenbaarde zedenleer. Als geloofswetenschap is de moraaltheologie wezenlijk onderscheiden van het geloof in de geopenbaarde zedenleer zelf; als geloofswetenschap vormt zij een wezenlijke eenheid met dat geloof: zij is waarlijk theologie.

Moraaltheologie is geloofswetenschap. Wij kunnen dit fundamenteele kenmerk van de wetenschap, die wij in dit artikel bespreken, niet genoeg beklemtoon. En wij menen dit niet beter te kunnen doen dan door ons een oogenblik af te vragen, welke de inhoud is van de geopenbaarde zedenleer, die wij in de moraaltheologie met ons geloovig verstand beschouwen.

Wij gelooven in alles wat God ons in Jesus Christus heeft geopenbaard en daarom gelooven wij op de eerste plaats in Jesus Christus zelf: „Wie Mij heeft gezien, heeft den Vader gezien” (Jo. 14 : 9), „Dit nu is het eeuwige leven, dat zij U kennen, den eenig waarachtigen God, en Hem dien Gij gezonden hebt, Jesus Christus” (Jo. 17 : 3). Het voorwerp van ons geloof is op de eerste plaats Jesus Christus, de menschgeworden God, in wien de Vader zich op volmaakte wijze heeft geopenbaard: „Ik ben in den Vader, en de Vader is in Mij” (Jo. 14 : 11). Ja zelfs, de Christus, „de Alpha en Omega, de Eerste en de Laatste, het Begin en het Einde” (Openb. 22 : 13), is de volledige inhoud van ons geloof, omdat in Hem heel ons geloof samenhangt — maar dan de Christus, zooals Hij in volle werkelijkheid is, de 'Christus totus': God en mensch, Hoofd en ledematen.

Wat geldt van de openbaring in het algemeen, geldt van de geopenbaarde zedenleer in het bijzonder. Haar voornaamste inhoud is het leven van Jesus Christus zelf. Hij, die volgens het katholiek geloof de Godmensch was in den meest werkelijken zin van het woord: waarlijk God en waarlijk mensch in de eenheid van den Persoon van het Woord, Hij bezat in zijn menschheid de volheid van medegedeeld goddelijk leven: „En het Woord is vleesch geworden, en heeft onder ons gewoond. En wij hebben zijn heerlijkheid aanschouwd: een heerlijkheid als van den Eengeborene uit den Vader, vol van genade en waarheid” (Jo. 1 : 14). Deze mensch, vol van genade, was heilig en leefde heilig in de hoogst denkbare mate: Hij leidde een leven van de meest volkomen zedelijke integriteit: „Wie uwer

overtuigt Mij van zonde?" (Jo. 8 : 46). Jesus *leefde* heilig. Het realisme van ons geloof in het dogma der Menschwording verklaart het realisme van ons geloof in het bovennatuurlijk zedelijk leven van den menschgeworden God. Gelijk Jesus werkelijk mensch en werkelijk God was, zoo was ook zijn zedelijk leven werkelijk menschelijk en werkelijk goddelijk. Krachtens de in zijn menschheid uitgestorte volheid van goddelijk leven was deze mensch in staat een bovennatuurlijk zedelijk leven te leiden van volmaakte heiligheid, een heiligheid, die niet bestond in louter uitwendige rechtvaardiging maar in inwendige gerechtigheid. Welnu, het leven van den Godmensch was de openbaring in daden van wat Hij verkondigde in woorden: „factum Verbi, verbum nobis est" (S. Augustinus, In Jo., tr. 24, n. 2). Bijgevolg is het bovennatuurlijk zedelijk leven van Christus de voor naamste inhoud van de geopenbaarde zedenleer.

Wij mogen nog verder gaan. Gelijk de 'Christus totus' de volledige inhoud is van ons geloof, zoo is het bovennatuurlijk zedelijk leven van den geheelen Christus: God en mensch, Hoofd en ledematen, de volledige inhoud van de geopenbaarde zedenleer. Uit de volheid van goddelijk genadeleven, waardoor zijn menschheid inwendig geheiligd wordt, deelt het menschgeworden Woord aan zijn ledematen de genade mee, waardoor ook zij inwendig geheiligd worden. In kracht van deze ingestorte genade zijn de ledematen in staat een bovennatuurlijk zedelijk leven te leiden, dat evenzeer in wezenlijke betrekking staat tot Christus' zedelijk leven, als hun genade tot de genade van het Hoofd. Het realisme van ons geloof in het bovennatuurlijk zedelijk leven van Jesus Christus zelf verklaart het realisme van de katholieke opvatting omtrent het bovennatuurlijk zedelijk leven van allen, die in Christus herboren worden. De genade van Christus, inwendig uitgestort in hun zielen, stelt hun menschenlijke krachten in staat om in afhankelijkheid van en in ondergeordendheid aan de genade een bovennatuurlijk zedelijk leven te leiden, dat de volkomen heiligheid van Christus' zedelijk leven niet bereikt maar toch van verre navolgt „naar de maat, die Christus heeft toegemeten" (Eph. 4 : 7). Dit zedelijk leven der ledematen, dat in wezenlijke betrekking staat tot Christus' zedelijk leven, deelt bijgevolg in zijn heiligheid: niet door louter uitwendige rechtvaardiging, maar door werkelijk inwendige zij het onvolkomen gerechtigheid. De volledige inhoud derhalve van de geopenbaarde zedenleer, waarin wij gelooven en waarin wij in de moraaltheologie met ons geloovig verstand trachten door te dringen, is het bovennatuurlijk zedelijk leven van den 'Christus totus': God en mensch, Hoofd en ledematen.

Moraaltheologie is geloofswetenschap, zoowel vanwege het voorwerp, dat zij beschouwt: het bovennatuurlijk zedelijk leven van den geheelen Christus, als vanwege de wijze, waarop zij dit voorwerp benadert: vanuit het licht des geloofs. Uit al hetgeen wij in het voorafgaande gezegd hebben zal het den lezer duidelijk zijn, dat de moraaltheologie volgens katholieke opvatting op een wezenlijk hooger plan staat dan moraalphilosophie. Terwijl de moraaltheologie, vaak kortweg 'moraal' geheeten, het bovennatuurlijk zedelijk leven beschouwt met behulp van het door het geloof verlichte verstand, beschouwt de moraalphilosophie, die men in katholieke kringen veelal met den naam 'ethiek' of 'ethica' pleegt aan te duiden, het natuurlijk zedelijk leven van den mensch met behulp van het natuurlijk

licht der rede. Wij willen dit wezenlijke onderscheid tusschen 'ethiek' en 'moraal' een weinig nader toelichten.

Voor den katholieken theoloog staat het vast, dat de natuurlijke vermogens en krachten van den mensch door de erfzonde weliswaar verzwakt, maar toch niet zoodanig zijn aangetast, dat de mensch van nature tot geen zedelijk goede handelingen meer in staat zou zijn. Voorts weet hij ook met volkomen zekerheid, dat het inwendig herstel van het bovennatuurlijk genadeleven, door Christus' verlossende kruisdood mogelijk gemaakt, de natuurlijke vermogens en krachten van den mensch niet vernietigt maar vervolmaakt. Het bovennatuurlijk zedelijk leven, waartoe de mensch door Christus' genade geroepen wordt, zal hem bijgevolg niet berooven van zijn natuurlijke zedelijke vermogens en krachten, maar hem veeleer in staat stellen deze op volmaaktere wijze te ontplooien. De christen-mensch leidt een bovennatuurlijk zedelijk leven; maar in dit bovennatuurlijk zedelijke leven ligt het natuurlijk zedelijk leven noodzakelijk opgesloten als een natuurlijk element, als het substraat van de genade. De ethiek nu beschouwt het natuurlijk zedelijk leven, dat in het bovennatuurlijk zedelijk leven blijft voortbestaan, en wel vanuit het natuurlijk licht der rede. De moraaltheologie echter beschouwt het bovennatuurlijk zedelijk leven, dat het natuurlijk zedelijk leven omvat en verre overtreft. Terwijl de ethiek noodzakelijk onvolledig blijft, is de moraaltheologie de adaequate wetenschap van het zedelijk leven, waartoe de mensch in de concrete orde geroepen wordt. En gelijk het bovennatuurlijk zedelijk leven het natuurlijk zedelijk omvat en overtreft, zoo zal ook de moraaltheologie de ethiek omvatten en overtreffen. Ethiek en moraaltheologie zijn twee wezenlijk onderscheiden wetenschappen, maar niet volledig gescheiden. Al wat de ethiek leert, zal de moraaltheologie eveneens leeren, maar op een wezenlijk hooger plan. Zij zal zich bijgevolg van de begrippen en termen, die de ethiek pleegt aan te wenden, kunnen bedienen om de wettelijkheden van het bovennatuurlijk zedelijk leven in begrippen te omvatten en in woorden uit te drukken — gelijk de Kerkvaders het deden t.o.v. de heidensche filosofie van hun tijd; gelijk S. Thomas van Aquino, de grootste der scholastieke moraaltheologen, het deed t.o.v. de ethiek van Aristoteles. Zoo kan het gebeuren, dat de moraaltheologie naar den uiterlijken schijn veel overeenkomst vertoont met de leer der filosofen; naar den uiterlijken schijn: want de begrippen en de termen der filosofie zijn slechts het kleeft, waarin de leer van Christus wordt gehuld. In de theologie heeft Aristoteles niet meer gezag dan de rede, en deze is altijd ondergeordend aan het geloof.

Moraaltheologie is geloofswetenschap. Dit fundamenteele kenmerk zal nog duidelijker aan het licht treden, wanneer wij een oogenblik haar verhouding tot de dogmatiek in oogenschouw nemen.

Dogmatiek en moraaltheologie zijn de twee voornaamste integreerende bestanddeelen van de ééne theologische wetenschap: één vanwege de eenheid van het geloof in den éénen Heer (Eph. 4 : 5), waarop zij zich bezint, en tegelijkertijd zeer complex vanwege den complexen inhoud van de openbaring, die God ons in Jesus Christus heeft geschonken. Dogmatiek en moraaltheologie zijn onderscheiden, zooals geloofsleer en zedenleer, zooals bovennatuurlijk zijn en bovennatuurlijk handelen onderscheiden

zijn. Zij hangen echter ook ten nauwste samen. *Agere sequitur esse*: de aard van het zijn bepaalt den aard van het handelen. De leer omtrent onze verheffing tot de bovennatuurlijke orde door deelname aan Christus' genade, legt den grondslag voor de leer omtrent ons bovennatuurlijk handelen in kracht van deze genade. Het is derhalve voor de moraaltheologie een onmogelijkheid een juist beeld te ontwerpen van ons bovennatuurlijk zedelijk leven zonder voortdurend den dogmatischen grondslag omtrent ons bovennatuurlijk zijn in het oog te houden. En wanneer men in de moraaltheologische handboeken uiterst sober pleegt te zijn in de bespreking van deze noodzakelijke grondslagen, dan is dat niet bij gebrek aan waardeering voor het belang of bij gebrek aan erkenning van de noodzakelijkheid der dogmatiek voor de moraaltheologie, maar om deze zeer eenvoudige reden, dat men in de moraalhandboeken niet alles kan en wil herhalen wat elders uitvoerig besproken wordt. Men moet den omvangrijken arbeid van de theologische wetenschap verdeelen.

Uit dezen innigen samenhang tusschen dogmatiek en moraaltheologie volgt ook, dat beide grootendeels volgens eenzelfde methode te werk gaan. Als wetenschap uit het geloof zal de moraaltheologie niet minder dan de dogmatiek de z.g. positieve methode moeten aanwenden. Evenals de dogmatiek heeft de moraaltheologie als eigen kenbron de goddelijke openbaring ons in Jesus Christus geschonken. Wil zij derhalve haar karakter van theologische wetenschap niet verloochenen, dan zal zij de openbaringsgegevens positief moeten zoeken daar, waar zij te vinden zijn: in de H. Schrift en in de goddelijke Overlevering. Over ieder van beide een enkel woord.

Als eersten 'locus theologicus', als eerste bron van openbaringsgegevens raadpleegt de moraaltheologie de H. Schrift, héél de H. Schrift maar zeer in het bijzonder de boeken van het Nieuwe Testament. De openbaring immers aan het uitverkoren Joodsche volk, waarvan wij den neerslag vinden in de boeken van het Oude Testament, was nog onvolkomen, beantwoordend aan zijn staat van voorbereiding op Christus' komst: „De Wet is onze tuchtmeester geweest tot Christus' komst” (Gal. 3 : 24). De boeken echter van het Nieuwe Testament bevatten de volkomen openbaring in Gods menschengeworden Zoon, voor zoover althans deze openbaring onder de inspiratie van zijn H. Geest te boek is gesteld. Aan deze volmaakte openbaring beantwoordt het volmaakte Christelijk-zedelijke leven, waarvan de fundamenteele wetten door Jesus Christus zelf zijn uitgesproken in zijn Bergrede (Mt. 5-7) en dat zich tot het zedelijk leven van het Oude Verbond verhoudt als het volmaakte tot het onvolmaakte, als de Nieuwe Wet tot de Oude Wet, als de openbaring door bemiddeling van den Christus tot de openbaring door bemiddeling van de profeten: „Nadat God eertijds vele malen en op velerlei wijzen tot de Vaders gesproken heeft door de Profeten, heeft Hij aan het einde der dagen tot ons gesproken door den Zoon, dien Hij gesteld heeft tot erfgenaam van al zijn bezit, en door wien Hij de wereld gemaakt heeft” (Hebr. 1 : 1-2). De moraaltheologie zal derhalve bij het raadplegen der boeken van het Oude Testament voortdurend indachtig moeten zijn, dat de normen van zedelijk leven, daarin beschreven, door de wetgeving van het Nieuwe Testament weliswaar niet opgeheven maar toch volmaakt zijn, volgens het woord van den Goddelijken Leeraar zelf: „Ik ben niet komen opheffen, maar volmaken”

(Mt. 5 : 17), „Ge hebt gehoord, dat tot de ouden gezegd is: . . . Maar Ik zeg u" (Mt. 5 : 21-22).

De H. Schrift bevat echter niet alles wat Jesus gedaan en geleerd heeft; „Er is nog veel meer wat Jesus gedaan heeft; zoo het stuk voor stuk werd beschreven, dan zou zelfs de wereld, dunkt me, de boeken niet kunnen bevatten, die er over te schrijven zijn" (Jo. 21 : 25). Voor den katholiek is de mondelinge goddelijke Overlevering een openbaringsbron van gelijke waarde als de H. Schrift. De moraaltheologie zal daarom, niet minder dan de dogmatiek, deze mondelinge Overlevering raadplegen, zooals deze van Jesus Christus is overgegaan op zijn Apostelen en leerlingen, van deze wederom op hun opvolgers, en zoo tot in onze dagen toe onder de leiding van het Kerkelijk Leergezag, dat onder bijzonderen bijstand van den H. Geest het 'depositum fidei' ongeschonden bewaart, onfeilbaar verklaart en steeds verder ontvouwt. Dit leergezag, waarmede Christus zelf zijn Apostelen en hun opvolgers heeft bekleed: „Gaaf heen dan, onderwijst alle volken, . . .; en leert ze onderhouden alles, wat Ik u heb geboden. En ziet, Ik ben met u alle dagen, tot aan het einde der wereld" (Mt. 28 : 19-20), staat voor den katholiek onomstootelijk vast als een dogma van zijn geloof. En daar dit leergezag volgens de duidelijke verklaring van het Vaticaansch Concilie zich uitstrekt „de fide vel moribus" (Concilium Vaticanum, Sessio IV, Caput 2), biedt het de moraaltheologie — door middel van Concilies, uitspraken van de H. Stoel, algemeene leer en praktijk der Katholieke Kerk — veilige en zekere normen in de interpretatie en toepassing van de geopenbaarde zedenleer. De moraaltheologie is wezenlijk katholiek.

Evenals de dogmatiek zal de moraaltheologie niet mogen stilstaan bij het louter vaststellen van de openbaringsgegevens. Zij zal deze gegevens trachten te ordenen, te systematiseeren, speculatief te doordringen, voor zoover dit mogelijk is. Naast de positieve methode zal zij derhalve de scholastieke methode aanwenden. Want het is deze veel gesmade methode geweest, die S. Thomas van Aquino in staat gesteld heeft een moraal-systeem op te bouwen, dat ondanks noodzakelijke onvolkomenheden tot heden toe niet overtroffen werd. En het is deze methode, die voor de moraaltheologie het onmisbare instrument geworden is om haar karakter van wetenschap blijvend te bewaren.

Hoezeer ook de moraaltheologie als geloofswetenschap met de dogmatiek in werkmethode overeenkomt, zij heeft ook haar eigen werkwijze. Zij kan niet volstaan met het positief onderzoek van de openbaringsgegevens; zij kan niet volstaan met het speculatief verwerken en verklaren van deze gegevens; zij moet zich krachtens haar wezen toeleggen op casuïstiek. Wij mogen deze karakteristieke eigenschap der moraaltheologie niet onbesproken laten.

Gelijk wij zeiden: de moraaltheologie kan de casuïstische methode niet verloochenen zonder haar eigen wezen te verloochenen. Zij is immers de theologische leer van het bovennatuurlijk zedelijk leven, en dit leven is concreet. De moraaltheoloog, die de casuïstiek zou verwaarloozen, zou daarmee een van de belangrijke functies verwaarloozen, die hij in het leven der Katholieke Kerk te vervullen heeft: leiding te geven in de talloze verwickelingen van het christelijk zedelijk leven, antwoord te

geven op de moeilijke vragen, die het concrete leven hem stelt. De katholieke moraaltheoloog is te realistisch om zich niet te mengen in de concrete kwesties van het dagelijksch leven; hij treedt trouwens aldus in de voetsporen van S. Paulus, die b.v. in 1 Cor. 8 : 7-12 den 'casus' bespreekt van het eten der aan afgoden geofferde spijzen. Het moge misschien verleidelijk schijnen en het is zeker zeer gemakkelijk weg te vluchten in de verheven hoogten van de theoretische moraaltheologie: de werkelijkheid van het leven stelt als onverbiddelijken eisch: concrete normen, concrete antwoorden. Men kan den katholieken zakenman wel het leven insturen met als ideaal: wees eerlijk en rechtvaardig, gelijk Jesus Christus eerlijk en rechtvaardig was; maar na verloop van tijd zal hij met de vraag terugkeeren: „wat moet ik doen om in de complicaties van het moderne zakenleven dit ideaal te verwerkelijken?” De casuïstiek behoort tot het wezen van iedere moraaltheologie. Zelfs Dr. H. van Oyen, die in zijn artikel: De ethiek van het Katholicisme (Vox Theologica, 1941, bl. 105—117) niet geaarzeld heeft een fellen aanval te lanceeren tegen „deze funeste casuïstiek” (a.c., bl. 114v.), is van meening, dat het ondoenlijk is „iedere gevallen-leer met Brunner uit de ethiek te bannen” (a.c., bl. 114). Inderdaad: in principe moet iedere moraaltheologie zich met casuïstiek inlaten.

Wat is dan toch de reden geweest, dat juist de casuïstische methode de katholieke moraaltheologie telkens opnieuw aan scherpe aanvallen heeft blootgesteld zoowel van katholieke als van niet-katholieke zijde? Er zijn verschillende oorzaken op te sommen. De voornaamste reden is zeker gelegen in het gevaar van excessen, dat de casuïstiek bijzonder eigen is. Wil de casuïstiek haar taak naar behooren vervullen, dan zal zij ten allen tijde ondergeschikt moeten blijven aan de positieve en speculatieve moraaltheologie; dan zal zij voor alles indachtig moeten blijven haar functie van dienstbaarheid aan de theoretische moraaltheologie en aan de vorming en leiding van het christelijk geweten. Wanneer echter de casuïstiek beoefend wordt omwille van haarzelve, wanneer zij ontaardt in een ziekelijke zucht om alle mogelijke en onmogelijke gevallen uit te denken en op te lossen, dan groeit zij uit tot een parasiet, die de theoretische moraaltheologie overwoekert en het zonde gewetensoordeel verstikt. Wij moeten inderdaad toegeven, dat de casuïstiek zich niet altijd van dergelijke excessen heeft weten te vrijwaren. Met name de 17e en 18e eeuw met haar onverkwikkelijken strijd rondom het z.g. moraalsysteem leveren daarvan het overvloedige bewijs — rigorisme en laxisme waren het onvermijdelijke en rampzalige gevolg. Evenwel, een methode, die tot excessen kan voeren en heeft gevoerd, is daarom in zichzelf nog niet te veroordeelen. De geschiedenis van de moraaltheologie leert ook dit overvloedig! Een sprekend bewijs, dat casuïstiek en theoretische moraaltheologie uitstekend samen kunnen gaan, leveren de breed uitgebouwde tractaten *de iure et iustitia*, die in de jaren 1530 tot 1650 vooral in Spanje verschenen: een reeks meesterwerken, waarin heel het uitgebreide gebied der christelijke rechtvaardigheid van boven tot onder doorloopen werd. Daar vindt men theorie en praktijk, speculatieve theologie en concrete toepassing in wonderlijke harmonie vereenigd. Het waren de veranderde economische en civiel-rechterlijke verhoudingen, die de moralisten van die dagen tot dezen nieuwen vorm van moraaltheologische verhandelingen dwongen. Maar dat neemt niet weg, dat deze theologen voor alle eeuwen het bewijs hebben

geleverd, dat uitgebreide casuïstiek geen funesten invloed heeft uit te oefenen op de theologische wetenschap van het christelijk zedelijk leven, mits zij maar onder leiding en in dienst staat van de positieve en speculatieve moraaltheologie.

Een tweede reden van de telkens herhaalde aanvallen tegen de casuïstiek schijnt ons gelegen te zijn in het feit, dat niet-ingewijden zich gemakkelijk blindstaren op de gangbare handboeken, die in de opleiding van den toekomstigen priester gebruikt worden en hem later van dienst zijn als handleiding in zijn biechtstoel-praktijk. Deze handboeken, die vaak den wel wat weidschen titel dragen van Katholieke Moraaltheologie, bieden gewoonlijk niet veel meer dan beredeneerde casuïstiek. Zij geven allerminst een adaequaat beeld van de katholieke moraaltheologie en hebben nog minder de pretentie heel het terrein dezer wetenschap te bestrijken. Dogmatische grondslagen, positief-speculatieve verantwoording worden verondersteld of hoogstens summier aangegeven: zij zijn in waarheid niet meer dan uitvoerige handleidingen voor de onmiddellijke zielzorgen biechtstoelpraktijk. Wie bedenkt, dat de katholieke priester, door Jesus Christus bekleed met de macht om voor hemel en aarde te binden en te ontbinden (Mt. 18 : 18; Jo. 20 : 23), in het forum der sacramentele rechtspraak niet alleen moet kunnen oordeelen over velerlei zonden, maar bovendien antwoord moet kunnen geven, vlot en zeker, op de talloze vragen, die hem daar omtrent het concrete christelijk-zedelijke leven worden gesteld, zal deze handleidingen op haar juiste waarde kunnen schatten en zelfs waardeeren. Wie echter dit soort handboeken als representanten beschouwt van de katholieke moraaltheologie (de schrijver van het boven aangehaalde artikel verwijst „Voor de huidige R.K. moraal” — bl. 115, n. 2 — naar Jone's Katholieke Moraaltheologie: een casusboekje!), begaat dezelfde fout als degene, die de Middeleeuwsche moraaltheologie uitsluitend gaat zoeken in de *Summulae casuum*, de *Confessionalia* e.d. met voorbijgaan van de groote werken der scholastieke theologen.

Wij willen deze beschouwing over de functie van de casuïstiek in de katholieke moraaltheologie niet beeindigen zonder het oordeel te vermelden, dat de bekende Protestantsche Hoogleeraar Karl Holl († 1926) op 24 Mei 1923 heeft uitgesproken in een rede te Berlijn: *Der Protestantismus in seiner Kulturbedeutung*. De betreffende passage luidt aldus: „Unsere Ethik muss endlich eine konkrete Ethik werden. Bisher gibt der Protestantismus seinen Angehörigen wohl wundervolle grosse Grundsätze mit, aber er zeigt ihnen schlechterdings nicht, wie man diese im Alltagsleben anwendet. Nimmt man eine beliebige Ethik von heute — die früheren, die von Rothe und namentlich Harless waren darin wesentlich besser —, so wird man das bestätigt finden. Schlatter ist eine rühmliche Ausnahme. Man schilt den Katholizismus wegen seiner Kasuistik. Ich wollte, wir hätten mehr Kasuistik. Denn auch darin liegt ein Vorsprung des Katholizismus begründet. Der Katholizismus behandelt die Fälle des wirklichen Lebens und sucht schlecht und recht, aber immer bestimmt, dem Gläubigen seine Handlungsweise vorzuschreiben. Bei uns überlässt man das dem einzelnen selbst: er soll sich selbst zur Klarheit durchringen. Aber das Leben ist wirklich nicht so einfach, dass jeder, der nur guten Willen hat, auch in jeder Lage gleich wüsste, was er zu tun hat, und der Theologe hätte allermindstens die Pflicht, hier den Laien zu beraten. Der tat-

sächliche Erfolg unserer Vornehmheit ist der, dass der Protestant bestenfals nach gewissen Anstandsrücksichten, aber selten nach den höchsten Grundsätzen sich entscheidet" (Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, III Der Westen, Tübingen, 1928, bl. 517—518).

Wanneer wij er in geslaagd zijn onze lezers ervan te overtuigen, dat de Katholieke Moraaltheologie meer *geloofswetenschap* is dan zij wellicht vermoedden, dan hebben deze bladzijden een weinig bijgedragen tot het beter begrip van de wetenschap, die er zich op beroemt als onderdeel van de heilige theologie de kennis en de toepassing van de in Jesus Christus geopenbaarde zedenleer te bevorderen.

Prof. Dr. ALPH. VAN KOL S. J.

De beperkte omvang van het arbeidsveld der ethiek.

Het onderzoek naar wat men noemt de wezensstructuur van den mensch is in vollen gang. De anthropologie maakt in deze eeuw een ontwikkeling door waarbij blijkt dat zij aan verschillende kanten een verdieping ondergaan heeft. Weliswaar wordt deze ontwikkeling o.i. sterk overschat, wanneer b.v. Dr P. Th. Hugenholtz opmerkt dat met zijn opvatting van het ik als geest in transcendenten zin een „volkomen ander uitgangspunt is gekozen, dan in onze dagen gebruikelijk is" ¹⁾, niet ontkent kan worden, dat er in de anthropologische wetenschap een opzienbarende verandering in de probleemstellingen is opgetreden.

Doch niet slechts in de wijsbegeerte, ook in allerlei vakwetenschappen komt „de mensch" naar zijn totale structuur meer en meer in het centrum van de belangstelling.

Uit de theologie is de radicaal-subjectivistische lijn, die bij Schleiermacher een nadrukkelijke dikte verkreeg, niet meer verdwenen. De reactionaire afkeer van alle anthropologie bij K. Barth moge bij een vermoedelijk kleine groep binnen de dialectische school nog volledige instemming vinden, E. Brunner schreef zijn „Der Mensch im Widerspruch" en in 1941 zijn „Offenbarung und Vernunft", in welke beide boeken de „theologische anthropologie" met klem als een belangrijk probleem werd gesteld, zooals trouwens ook reeds in zijn „Das Gebot und die Ordnungen" pag. 136—146.

In de ethiek is het, gezien de geschiedenis van deze wetenschap min of meer vanzelfsprekend, dat belangrijke geluiden op wijsgeerig-anthropologisch gebied hier onmiddellijk duidelijk resonneeren.

De sociologie kent de impulsen van Th. Litt.

Een ietwat imponeerende indruk maakt deze „anthropologische

¹⁾ Dr P. Th. Hugenholtz, Over de problematiek van het „ik"; in Prof. Dr L. van der Horst c.s., Anthropologische Psychiatrie, Amsterdam, Van Holkema en Warendorf N.V., 1946, I, 110.

wending" in de geneeskunde. De tijd is voorbij dat een arts naïefelijk kan meenen zijn patient als een puur biotisch lichaam te behandelen. Maar dat niet alleen: tegelijk met de expansie van de psychiatrie naar steeds grootere terreinen van de wetenschappelijke geneeskunde, ondergaat de psychiatrie op haar beurt de invloed van de wijsgeerige stroomingen. Belangrijk in dezen was Dilthey's levensfilosofie en de irrationalistische vleugel der phaenomenologische „instelling". Zijn we momenteel nog in een periode waarin een groot aantal psychiaters in de verschillende psychoterapeutische behandelingsmethoden slechts een kwestie van verschil in methodiek of techniek zien, gaandeweg breekt het inzicht door dat ook hier, of juist hier, een zóó nauw verband bestaat tusschen wetenschap en levensbeschouwing, dat de wederzijdsche beïnvloeding van deze beide grootheden wordt erkend als onmogelijk te elimineeren¹⁾.

Door deze ontwikkeling is de geneeskunde en met name de psychotherapie gekomen op het terrein van moraal en religie. Zij kan zich daar ook niet meer van laten terugdringen. Een zieke mensch heeft men leeren zien als een „mensch-in-nood".

Misschien wel vooral onder den druk van de zijde der psychologie (M. Scheler) en der psychiatrie (K. Jaspers) is de zgn. existentiële filosofie goeddeels teruggekomen op het terrein der „practische filosofie" of „ethica" der Grieksche wijsbegeerte. De moderne mensch vraagt opnieuw een levensleer, een praktische levensbeschouwing. En opnieuw verwacht men dit van het wetenschappelijk denken, doch nu niet meer alleen van de wijsbegeerte, doch tevens van de psychologie. Uiteraard krijgt dan ook de theologie een stem in het kapittel, maar de ethiek zal ten slotte de eindjes aan elkaar knopen.

Het kan dus niet bevreemden, dat, wanneer we als theologen ons bezig houden met de ethiek, wij, zoo mogelijk nog meer dan vroegere theologengeneraties, indringend geconfronteerd worden met de problemen van de wijsbegeerte. Wie eens wat snuffelt in de talrijke ethieken en verhandelingen over het arbeidsveld van den ethicus, stuit permanent op tal van aanrakings- en vervlechtigingspunten tusschen ethiek en wijsbegeerte, tusschen ethiek en anthropologie.

Inderdaad, eigenlijk overal, maar met name in de anthropologie zullen de wijsbegeerte, de theologie en de ethiek elkander in de oogen moeten zien. De bekende boedelscheiding tusschen wijsgeerige en theologische ethiek zal wel niemand meer bekoren. Ook is er o.i. geen reden voor een nieuwe „Streit der Facultäten". Daartoe overwege men slechts dat de wetenschappelijke problemen (voorzoover het geen volkomen schijnproblemen zijn) geen scheppingen van ons autonome denken zijn, maar gestructureerd en gekwalificeerd zijn naar de aard van datgene, waarop ze betrekking hebben. Er zijn problemen die als zoodanig wijsgeerig

¹⁾ Vgl. Prof. Dr E. A. D. E. Carp, Grondslagen van Psychotherapie, Lochem, „De Tijdstroom", 1946, pg. 72: „Zooals overal en steeds vindt men ook onder de psychiaters-psychotherapeuten groote verschillen in levenshouding en wereldbeschouwing; de strijd om vaak diepgaande verschillen daarin wordt op psychotherapeutisch terrein meermalen gestreden onder het mom van voor- en tegenstanders van een bepaalde methodiek. Het is trouwens opmerkelijk, hoe juist diegenen den felsten strijd te dien opzichte voeren, die van den invloed van levens- en wereldbeschouwing op het gebied der psychotherapie — en algemeen zelfs op het gebied der wetenschappen — niets willen weten".

van aard zijn, en andere, die niet anders dan theologisch zijn, of juridisch, of economisch, of ethicaal. Alleen de verschillende kosmische standen van zaken waarop de wetenschappelijke problemen betrekking hebben, zijn plaats- en karakterbepalend. De kennistheorie, waarvan de wetenschapsleer een onderdeelje is, is dan ook geen geïsoleerd problemencomplex, maar is slechts mogelijk op den grondslag van en in samenhang met de kosmologie. Daarom is ook het kosmisch verband tusschen de aspecten der realiteit richting gevend voor de wijze waarop de verschillende wetenschappen elkaars resultaten moeten gebruiken. Een bloote erkenning van de noodzakelijkheid van het wederkeerig gebruik van „Lehnsätze” is o.i. onvruchtbaar, zoolang de beoefenaars der verschillende wetenschappen niet een gemeenschappelijk kosmologisch en kennis-theoretisch criterium hanteeren met betrekking tot de kosmische plaats van de stand van zaken waarop men de vakwetenschappelijke aandacht richt.

Schrijver dezes, aangemoedigd door de wensch der redactie dat ook studenten en pas „af”-gestudeerden hun bijdragen aan de Vox zouden geven, wil in dit artikel trachten in de richting welke aangegeven is door de calvinistische wijsbegeerte ¹⁾, te zoeken naar een principieele afgrenzing van het terrein der ethiek.

Een van de meest fundamenteele onderscheidingen die men in de geschapen aardsche werkelijkheid kan maken, is die van hart en leven. Allerlei wijsgeerige stelsels sinds Fichte en meerdere psychologische systemen hebben tevergeefs getracht dit onderscheid zuiver te stellen. Ook het in het begin van dit opstel geciteerde verzamelwerk van Prof. van der Horst is o.i. daarin niet geslaagd. Steeds komen allerlei moderne pogingen in dezen uit bij een of ander absoluut ik, dat in feite een verabsoluteering is van slechts een der vele kosmische aspecten van het menschelijk leven. Heel vaak liggen deze pogingen in de lijn van Fichte, die in zijn 2e en 3e periode het moreele, zedelijk aspect verabsoluteerde tot het actieve Ik dat in autonome vrijheid het niet-ik stelt.

Ook de hedendaagsche nieuwere probleemstellingen in verhandelingen over het probleem der ethiek, (voorzover mij bekend), zijn o.i. hier niet bovenuit gekomen.

Wel is door het modern-anthropologisch onderzoek duidelijk geworden dat de menschelijke existentie diepere lagen heeft dan karakter, gezindheid, driften, onbewuste gevoelsbewegingen, enz.

A. Titius kon nog schrijven: „Mögen utilitaristische, auch juridische Tendenzen auf die Bevorzugung der tatsächlichen Leistung hindrängen, so kann doch eine wirkliche Ethik heute nur als Gesinnungsethik aufgebaut werden”. ²⁾

Maar ook Brunner blijft nog in dezelfde functioneele horizon bevangen, wanneer hij, anthropologisch gezien wel dieper grijpend dan Titius, schrijft: „... das Ethische ist nicht ein besonderer Stoff des Lebens, sondern ein besonderes Ordnen aller unserer Lebensverrichtungen und -beziehungen, seien diese nun technisch, künstlerisch oder was immer. Ja es gibt, streng

¹⁾ Vgl. Prof. Dr H. Dooyeweerd, De Wijsbegeerte der Wetsidee, Amsterdam, H. J. Paris 3 dln en Prof. Dr D. H. Th. Vollenhoven, het Calvinisme en de Reformatie van de wijsbegeerte, A'dam, H. J. Paris.

²⁾ Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 1928³, II, 1141.

genomen, gar kein ethisches Handeln, sondern immer nur ein ethisches Ordnen technischen, künstlerischen, wissenschaftlichen Handelns. Wer einem Hungrigen eine Suppe kocht und bringt, handelt technisch, letztlich physiologisch, Muskelbewegung: die Ordnung allein ist ethisch".¹⁾

Dieper door te boren schijnt Prof. L. van der Kerken²⁾ die de liefde gelijk stelt met de uitoefening van het wezen des menschen, als gave der zelfheid. Tegenover die zelfheid staan dan alle concrete liefdesverrichtingen als het brengen van Brunners zoojuist genoemde soep, de teekenen van genegenheid, het concrete gesprek, het samen wandelen, enz. Dit alles vormt het „cosmisch aspect der menschelijke liefde" (pg. 177). Het is de geheele uitwendigheid der liefde, welke kortweg te omschrijven is als het „velle bonum". Het staat steeds met heel zijn ingewikkelde structuur in functie der innerlijke zelf-gave, waarvan het de aanschouwbare verlenging en realiseering is (pg. 180), hoewel er steeds een rest blijft van een onoverkoombare deficiëntie tegenover de innerlijke genegenheid van de zelfheid.

Inderdaad kan men hier spreken van een poging door te dringen tot de religieuze wortel, het hart der menschelijke existentie, waarvan de Schrift in buiten-wetenschappelijken zin zegt, dat daaruit de uitgangen des levens zijn. Dat deze poging o.i. evenmin geslaagd mag heeten, wijten we aan de scherpzinnige synthese die hier gezocht wordt tusschen de thomistische theologie en metaphysica eenerzijds, met anderzijds het modern-phaenomenologisch denken in het kader van de humanistische vrijheidsidee, waarin het moreele aspect verabsoluteerd wordt tot den vermeend religieuze wortel der volle menschelijke existentie. Het is in dit opzicht typeerend dat de geleerde Schrijver de menschelijke geest laat participeeren in de aseitas Dei.

De in wezen fichteaansche vrijheidsidee van het modern-humanisme vindt in het betoog van Prof. van der Kerken misschien een rem op haar doorwerkingstendens, door de scheppingsgedachte. De autonomie van het absolute moreele Ik in het bepalen van het niet-Ik, van het cosmische zelf, wordt beperkt door een „alleszins gebonden"-zijn van de activiteitsmomenten waarin de ikheid zich verwerkelijkt.

Inderdaad, hier wordt een belangrijk waarheidsmoment erkend, dat bij consequente schriftgeloovige doordenking moest voeren tot de erkenning van de geschapen tijdelijke wetsorde, met haar constante kaders, waardoor de variabele subjectiviteit in al haar functies wezenlijk begrensd, bepaald wordt. Want niet door de ikheid wordt het zelf, de tijdelijke existentie des menschen bepaald in haar mogelijkheden maar door de kosmische wetsorde! De idee van de (al of niet autonome) „zelfbepaling" is nooit zonder innerlijke tegenspraak in een christelijke ethica te verwerken.

Intusschen is het wel te verstaan dat de moreele zijde van de kosmische structuur van 's menschen functioneele existentie steeds opnieuw, en met name in de theologie, verabsoluteerd wordt tot het prae-functioneel concentratiepunt van het tijdelijk leven.

Eenerzijds breekt immers meer en meer het inzicht baan, dat het

¹⁾ E. Brunner, Das Gebot und die Ordnungen, pg. 5.

²⁾ Prof. Dr L. van der Kerken S.J., Menschelijke liefde en vriendschap; in „Bijdragen uitgegeven door de philosophische en theologische faculteiten der Noord- en Zuid-Nederlandsche Jezuiten", Roermond J. J. Romen en Zonen, Deel Zeven, 1946, afl. II, pg. 161—199.

diepste wezen des menschen gelegen is in de verantwoordelijkheid. Wie dit christelijk wil interpreteren, spreekt hier b.v. van verantwoordelijkheid tegenover God en Zijn „Gebot” (Brunner). Wie meer in de richting van Heidegger georiënteerd is, kan met een irrationalistisch-phaenomenologische „instelling” weinig anders zien, dan dat het ik zich in de realiteit steeds ver-antwoord-t tegenover zijn eigen zelf, waarin een ideaal-ik geconcipeerd is al of niet met verdisconteering van de persoonlijke *visie* op de godsdienstige geboden. Het zedelijk ideaal ligt dan in de op hooger of lager niveau tot stand te brengen integrale identificatie van het ik met zijn in de persoonlijkheidsstructuur gelegen oerbeelden. Daarbij zal dan het *psychisme* der zedelijke zelfrechtvaardiging, als onecht, versmelten. Maar hoe ook geformuleerd, de „verantwoordelijkheid is altijd zedelijke, ethische verantwoordelijkheid, zij heeft altijd met liefde te doen, zij het soms zeer in de verte. Het gaat hier om de *eigen* verantwoordelijkheid (mogelijk om de eigen schuld) niet om de morele maatstaf door anderen aangelegd”.¹⁾ Dit alles is o.i. in wezen de restauratie van het oude humanistische ideaal van de harmonisch ontwikkelde mensch. Een restauratie van dit ideaal, na de nihilistische afbraak daarvan door de biologistische levensleer van Nietzsche en de dito psychiatrie van Freud.

Anderzijds leenen dergelijke anthropologische gedachten zich schijnbaar gemakkelijk voor een vlotte synthese met het schriftuurlijke beginsel van de liefde als de vervulling der wet.

De allesbeheerschende onderscheiding van hart en leven verwaarloozend, ligt het voor de hand, dat men het morele aspect des levens identificeert met 's menschen diepste wezen, met het hart in schriftuurlijken zin (dus niet geïsoleerd, doch als *concentratiepunt* van den vollen concreten ambtelijken verbondsdienst Gods, in persoonlijke verbondenheid aan den Christus).

Het dubbelgebod der liefde is echter geenszins beperkt in haar gelding tot het morele aspect des levens. Het bepaalt den vollen levensdienst des menschen naar alle zijden. Behalve de (ook in het hart geconcentreerde) zgn. natuurzijden, als het arithmetische, het ruimtelijke, het energetische, biotische, en psychische aspect, zijn er tot heden te onderscheiden de *genormeerde* functies als de logische, historische, deiktische (ook wel symbolische, of taalfunctie genoemd), sociale, economische, aesthetische, juridische, morele en de (godsdienstige) geloofsfunctie, (het pistische).

Al deze modale aspecten zijn door de kosmische wetsorde, welke de orde is van den kosmischen tijd, overspannen en vervlochten met een uiterst fijn vertakt „systeem” van onderlinge verbindingen. Deze kosmische wetsorde bepaalt de subject-iviteit in haar constante fungeeringsmogelijkheden. In heel deze tijdelijke existentie *drukt zich* echter *uit* het praefunctioneële, religieuze persoonscentrum, onder het dubbelgebod der liefde, te gehoorzamen in de volle bonte veelvuldigheid van het functioneële leven.

In het morele aspect drukt zich deze religieuze liefdesdienst uit in de tijdelijke, modaal begrensde zedelijke naastenliefde, gedifferentieerd naar de verscheidene structuren der menschelijke samenleving.

Verabsoluteering van de modale liefde-norm tot de religieuze grondwet

¹⁾ Dr E. Krijgers Janzen, De justificatie, Amsterdam, H. J. Paris, 1940, pg. 32.

voor het volle leven, kwam de ethiek altijd te staan op conflicten met andere wetenschappen, bv. met de aesthetica, met de economie, met de rechtsgeleerdheid. Deze laatste moest dan vaak het onderspit delven door onder de druk van de idealistische ethiek het begrip recht uit te hollen tot bloot formeele en uitwendige legaliteit, terwijl de liefde dan de innerlijke gezindheid van het moreel besef daaronder moest schuiven.

Doch het eigen, beperkt karakter van de moreele zijde van het menselijk leven handhaaft zich krachtens de gelding van de kosmische wetsorde tòch, ondanks de opheffing ervan door... het te verabsoluteren. Kunstvorming bv. blijft als zoo-danig steeds genormeerd door de aesthetische norm en niet door de moreele. En de rechtshandeling: het koopen van een pond kaas is evenmin een moreele liefdeshandeling, als het sluiten van een bestand met opstandelingen. Beide acties zijn en blijven juridisch gekwalificeerd en genormeerd. Het door Brunner gesignaleerde inordeningsprobleem, is anthropologisch gezien (!) dan ook o.i. niet een kwestie van een *niet-nader gekwalificeerde* inbedding in het levensgeheel, als wel een nauwkeurig door de analyse der concrete individualiteitsstructuren te onderzoeken enkaptische vervlechting van verschillende handelingen.

Wanneer we dan echter in de levenservaring een intuïtief en sterk besef hebben van de nauwe verbondenheid van geloof, liefde, recht, harmonie, stijl, waarheid, enz., dan zal aan de hand van de in de kosmologie geanalyseerde geschapen kosmische wetsorde, steeds nauwkeurig onderzocht kunnen worden, het *hoe* dezer verbondenheid.

Het verband van liefde(moraal) met het recht enerzijds, met het geloof anderzijds, alsook met de schoonheid en de andere zijden des levens, ligt bij alle variabiliteit van het bonte leven vast verankerd in de invariabele, structureel-bepaalde mogelijkheden van de kosmische wetsorde

Mede ter benadering van wat ons dunkt de grondfout te zijn van de huidige probleemstellingen ter zake van de ethicale begripsvorming, wijzen we hier nog op de leer der anticipaties en der retrocipaties, binnen het kader van de algemeene theorie der wetskringen. Hierin wordt aangewezen de „universaliteit” van elke wetskring! Dat wil zeggen dat elke wetskring haar zin terugvindt in de structuurmomenten van elke andere functie, hetzij in ante- hetzij in retrocipeerenden zin. In deze universaliteit van elke wetskring is het aanknoopingspunt, en daarmee de schijnbare rechtvaardiging van alle -ismen gelegen. De bioloog ziet in alle levenszijden het biologisch zin-element en ziet al het andere ten slotte als een derivaat van het organische leven. Mutatis mutandis is hetzelfde het geval met de psycholoog, de historicist, de logicist, en de moralist, de aestheticist of de fideïst. Deze verabsolutering is maar niet een bovenaan plaatsen van de betrokken „waarde” in een persoonlijke levensbeschouwelijke „waardenscala”, maar een theoretische grens-overschrijding door het wetenschappelijk denken van de in de kosmische wetsorde verankerde modale zingrenzen tusschen de onderscheiden wetskringen.

Denken we aan deze universaliteit van elken wetskring, als aan de creatuurlijke mogelijkheid voor de theoretische verabsolutering van bv. de moreele zijde, dan schijnt de bovengenoemde vereenzelviging van de modale liefde-norm met het religieuze dubbelgebod der liefde te moeilijker te overwinnen. Is het goddelijk gebod der naastenliefde niet waarlijk alle verhoudingen omspannend?

Inderdaad geeft genoemde universaliteit in eigen kring in het historisch ontsluitingsproces een moreele zin-verdieping aan alle niet-originair-zedelijke functies. In deze richting hebben we o.i. inderdaad de zg. „moreele gezindheid” te zoeken.

Maar zelfs bij deze erkenning, is er geen enkele reden de christelijke religie van den dienst Gods met geheel het hart in alle tijdelijke functies, te vereenzelvigen met de universaliteit der modale liefde. Immers het religieuze gebod der liefde tot God en den naaste, concretiseert zich even krachtig in de norm des rechts, als in die der schoonheid, als in die der economische besparing, als in die des geloofs, als in die der tijdelijke naastenliefde. Daarbij hebben ook al die andere „wetskringen” hun universaliteit!

Alle bepalingen van het begrip ethiek als de wetenschap omtrent het menselijk handelen, of omtrent de binding van 's mensen wil aan den geopenbaarden wil Gods, of omtrent het zedelijk handelen in den zin van verantwoordelijk handelen zonder nadere bepaling, zouden van de ethiek dan ook een alles omvattende Universalwetenschap maken. Ze begrenzen niet en bepalen niet, maar omsluiten alle normatieve functies van het menselijk leven.

Het menselijk handelen is altijd een concreet handelen, d.w.z. het is gekwalificeerd door een bepaalde ordinantieele structuur met een modaal gekwalificeerde bestemmingsfunctie.

Maar de verantwoordelijkheid jegens God en Zijn geopenbaarde wil ligt op alle handelen zonder onderscheid.

Zooals de christelijke theologie zich beperkt tot het geloofsaspect naar wets- en subjectszijde, de rechtswetenschap tot het terrein van het recht, de aesthetica tot dat der schoone harmonie, enz., enz., zoo zal de ethiek, wil zij zichzelf niet promoveeren tot een allesomvattende totaalwetenschap, zich hebben te beperken tot al die normatieve en subjectieve gegevens, welke alle gekwalificeerd worden door den gemeenschappelijke generalen grondzin der liefde.

De monopoliseerende tendens van de theologie om den geopenbaarden wil van God uitsluitend tot haar arbeidsveld te rekenen, vergeet verschillende dingen. Ten eerste, dat de Schrift in het geloof verstaan wordt, ook door niet-theologen. Vervolgens dat Gods wil niet alleen geopenbaard is in een geïsoleerde Schrift, doch ook in alle werken van Gods handen. Werk- en Woord-openbaring worden beide ten ondergehouden indien men één van beide van de ander meent te kunnen isoleren. Ten derde, dat de Schrift slechts is de norm voor het geloóf en niet de norm voor de aesthetische vorming, noch voor de taalvorming, noch voor de rechtsvorming, noch voor het economisch leven, noch ook voor het liefdeleven. Het is een zinloze pretentie, indien men de ethiek de concrete wil van God voor alle mogelijke activiteit van menschen wil laten formuleeren, in den vollen omvang. Met dien wil van God heeft de aestheticus op zijn gebied, evenzeer te maken als de jurist, de karakteroloog, de moralist, de econoom op hun vakgebied.

Uiteraard is er een bijzonder groot aanrakingsvlak tusschen de ethiek en de theologie eenerzijds, en tusschen de ethiek en de rechtswetenschap anderzijds. Zulks tengevolge van de kosmische volg-orde van de betrokken wetskringen. Ook de karakterkunde, die o.i. nimmer een puur descriptief

of naturalistisch praescriptief karakter mag dragen, en de paedagogiek hebben nauwe relaties met de ethiek.

De eerste differentiatie binnen het onderzoekingsveld van de ethiek zal zich te baseeren hebben op de sociale retrocipatie die in den zin der liefde gelegen is.

In de concrete individualiteitsstructuur der tijdelijke werkelijkheid differentieert zich de liefde in verbandsliefde (ouderliefde, kinder-, broeder- en zusterliefde, huwelijksliefde tusschen man en vrouw, kerkelijke broeder- en zusterliefde, vaderlandsliefde, kameraadschapsliefde in de arbeids-gemeenschap) en maatschapsliefde in allerlei collegiale verhoudingen, in vriendschap, in klasseverhoudingen, enz. enz.

De „moreele gezindheid”, als een relatieve gevormdheid van het karakter in relatie tot de norm der liefde in haar universeel-tijdelijke momenten, schijnt mij toe eerder tot het terrein der karakterologie te behooren, dan tot dat der ethiek.

In het bovenstaande zijn slechts enkele hoofdpunten niet meer dan *aangestipt*. Achterwege moest blijven een critische bespreking van allerlei bekende schema's en dilemma's, als autonome of theonome ethiek, theologische en filosofische ethiek, praescriptief of descriptief, theoretisch of practisch, plichten-, deugden- en goederenleer, enz., enz.

Ook spraken we niet over de voor-theoretisch levens- en wereld-beschouwing, waarin een „practische levensleer” haar relatieve zelfstandigheid bewaart tegenover de wijsbegeerte. Het zou een regressieverschijnsel in het wijsgeerig denken zijn, indien de moderne anthropologie (zoals bv. in Heideggers ontologie) terugkeerde tot de „philosophia practica” van de oudheid. In ieder geval zal de ethiek, wil zij met exactheid haar eigen terrein analyseeren, zich verre hebben te houden van elke poging tot verdringing der practische, voor-theoretische, christelijke levens-beschouwing.

Vleuten, Januari 1947.

A. TROOST.

De Redactie kondigt aan:

Nederlandsch Theologisch Tijdschrift, 1e Jaargang, afl. 1, October 1946. Uitgevers H. Veenman en Zonen, Wageningen. Abonnementsprijs f 10.—; voor studenten f 8.—.

Het „Nederlandsch Theologisch Tijdschrift” opent zijn eerste jaargang met een belangrijk nummer. Prof. Dr Th. C. Vriezen geeft een eerste artikel over „Prediker en de achtergrond van zijn wijsheid”. In een helder inhoudsoverzicht laat Prof. Vriezen zien hoe Koheleth eenerzijds de crisis der zekerheden predikt, maar daar tegenover toch ook zeer bewust de absoluteitheid van het wereldbestel Gods belijdt. Prof. Dr J. de Zwaan brengt „Another approach to the idea of the ecclesia in the New Testament”. In dit artikel wordt niet uitgegaan van de gebruikelijke reeks vragen naar de organisatie der Kerk volgens het N.T., maar van de idee „ecclesia”, die voornamelijk langs de weg van een aantal nieuwtestamentische qualificaties benaderd wordt. De conclusie is, dat de idee „ecclesia” in wezen niet institutioneel, maar volledig religieus is en dat het N.T. noch een statische definieering van het begrip „kerk”, noch een veelheid van „kerkbegrippen” kent. Tenslotte bestrijdt Prof. Dr H. van Oyen in een diepgaand artikel over „Liefde, gerechtigheid en recht” de juridische satisfactie-theorie, zoals die nog onlangs door Dr A. F. N. Lekkerkerker en Ds A. A. van Ruler verdedigd werd.

De artikelen worden gevolgd door een zeer belangrijke bibliographie, die voor al betrekking heeft op wat er gedurende de oorlogsjaren in het buitenland op theologisch gebied verscheen. In dit nummer oriënteert Prof. Dr J. N. Bakhuizen van den Brink ons op het terrein van Kerk- en Dogmengeschiedenis en Dr W. F. Dankbaar op dat van de Zendingswetenschap. Voorts nog enkele boekbesprekingen en berichten.

De Redactie van Vox Theologica wil het echter niet bij een formeele aankondiging laten; van harte roept zij het nieuw-verschenen blad een welkom toe in de kring der theologische periodieken! Vox Theologica wil in de eerste plaats een studentenblad zijn; het kan er daarom slechts dankbaar voor zijn dat het door de verschijning van het „Nederlandsch Theologisch Tijdschrift” werd genezen van de neiging om uit te groeien tot een „professorenblad” — hetgeen de wetenschappelijke productiviteit en de zelfwerkzaamheid van de jonge theologen eerder dreigde te remmen dan te stimuleren. Dit neemt niet weg dat de Vox-Redactie stellig nog meer dan eens op de zeer gewaardeerde medewerking der hoogleraren een beroep zal doen! Daar bovendien de „Vox” een meer oriënteerende taak heeft, kan zij niet in die mate bijdragen tot het leveren van nieuwe bouwstoffen voor de Theologie als het Tijdschrift dat we thans mogen aankondigen. Het Nederlandsch Theologisch Tijdschrift, dat wordt uitgegeven door de Theologische Faculteiten der drie Rijksuniversiteiten en der Universiteit van Amsterdam en dat onder een veelzijdig samengestelde, zevenhoofdige Redactie staat (sympathiek is, dat ook de Zendingswetenschap een rubriek kreeg!) zal zijn weg naar de studeerkamers der Nederlandsche theologen stellig vinden!

J. v. d. B.

Zelfopenbaring en zelfverberging. Het historisch karakter van Jezus' Messiaansche zelfopenbaring volgens de Synoptische Evangeliën, door Dr H. N. Ridderbos, Kok, Kampen. 1946.

In dit boekje stelt de schrijver de vraag: „Waarom heeft Jezus zich in zijn openbaring voor Zijn discipelen, voor de schare en voor Zijn tegenstanders, volgens de Synoptische Evang. niet terstond te kennen gegeven als de Messias, zó, dat zij daarvan een ontwijfelbaar getuigenis en inzicht verkregen?”

Na een beschrijving en afwijzing van het standpunt der „liberale” theologie, neemt hij eigen uitgangspunt onder de loupe, om via de beschrijving van het N.T. getuigenis als bewijzen, in het 5e hoofdstuk zijn antwoord te geven op de vraag. „De verberging is een uitvloeisel van het komende lijden”, het karakter van Jezus Messiaasschap vóór Zijn verhoging sluit de verberging der openbaring in.

Dit eigen antwoord, dat de laatste bladzijden vult is m.i. het belangrijkste van het boekje, het verdere is voor den afgestudeerde niet veelzeggend, voor den beginnende te fragmentarisch en te beknopt.

Een enkele vraag moge duidelijk maken, waar had doorgesproken kunnen worden. Is de verberging alleen „uitvloeisel van het komend lijden” of ook deel van het lijden? Heeft de Schrift gezegd in zichzelf” of ook óp zichzelf, d.i. buiten het geloof?

M.-V.

A. Faber, Woord en Sacrament (Nr 2 uit de Serie: Geschriften over het ontwakend liturgisch leven in de kerken der Reformatie). S. Gouda Quint - D. Brouwer en Zoon, Arnhem, 1946. 173 blzz.

Na een inleidende beschouwing over „Rijkdom en armoede in den eeredienst” komt de schrijver, Ned. Herv. Predikant te Kampen, tot zijn in den titel aangegeven onderwerp. Blijkens zijn Woord Vooraf wil hij niet het geheele terrein der liturgie bestrijken, maar het in het centrum aangrijpen. Zijn geschrift is bescheiden bedoeld: „slechts een bijdrage . . . in de discussie der vele vragen, die naar voren komen bij het proces der kerkelijke herleving en zelfbezuiniging”. (bl. 5). In overeenstemming met zijn overtuiging, die dit geschrift draagt, dat nl. zonder sacramentele basis geen kerk kan bestaan, stelt hij de liturgie terecht in het noodzakelijk verband van het totale kerkelijk leven en snijdt daarmee van tevoren den pas af aan allen, die liturgisch besef nog steeds als een particuliere, overdreven-aesthetische hobby wenschen te disqualificeeren. De bekende posthume cri de coeur van Prof. Wensinck klinkt ook in dit boekje door. Zijn thema is actueel genoeg: men denke slechts aan de veelvuldigheid en veelstermigheid der liturgische beschouwingen in het Weekblad der N.H. Kerk en aan de aandacht, waarmee van R.K. zijde de Reformatorische gedachtenwisseling op dit punt wordt gevolgd, getuige o.a. de rubriek „Op den Uitkijk” in de laatste nummers van „Het Schild”.

In een Naschrift geeft Ds Faber zich rekenschap van de tekorten, die zijn publicatie aankleven, m.n. de onvoldoende behandeling van den dogmatischen achtergrond (verzoeningsleer, Christologie). Deze openhartigheid kan echter, evenmin als het beroep op de onvoldoende bewerking van het terrein, beletten, om, met erkenning van de nobele intenties, openlijk de bezwaren uit te spreken. Integendeel, juist het laatste argument stelt den eisch van een dieper en zorgvuldiger behandeling.

Het is juist tegen deze oppervlakkigheid, en vaagheid, waarmee hier belangrijke en ver-reikende problemen worden afgedaan, dat het hoofdbezwaar moet worden ingebracht. Hoe kan b.v. de schrijver zonder behoorlijke adstructie spreken van „de vastgelopen R.K. sacramentsleer?” (bl. 119). Dit in het voorbijgaan.

Ernstiger is m.i., dat de bijbelsche gegevens zoowel inzake Doop als Avondmaal in dit boek van Reformatorischen huize uiterst summier worden behandeld. Is dit misschien een aanwijzing, dat de schrijver t.a.v. de inderdaad uiterst moeilijk te bepalen verhouding van Schrift en traditie niet tot klaarheid is gekomen? Met de omschrijving van den Bijbel als „voedingsbodem” van het leven der kerk is al heel weinig gezegd (bl. 77), temeer, als dat bijbelsch getuigenis een merkwaardige differentiatie vertoont, waarvoor de schrijver open oog heeft, en b.v. volgens zijn inzicht het Johannes-evangelie invloed van Grieksche mysteriënvoorstellingen vertoont (bl. 117 en 124). Normeert dan de traditie, in dit geval de traditie van het „evangelisch protest” (bl. 124) de Schrift? Het ontbreken van klaarheid op dit punt ontnemt aan het liturgisch herstel zijn onmisbaar normeerd punt. Natuurlijk is het Ds Faber niet kwalijk te nemen, dat hij in dit stadium niet het verlossende woord kon spreken, maar een meer gedetailleerde uiteenzetting had niet mogen achterwege blijven. Temeer, omdat ook hij het liturgisch leven der Kerk voor individualistische willekeur en liefhebberij wil vrijwaren.

Soortgelijke bezwaren gevoel ik tegen de behandeling van het eigenlijke onderwerp: de verhouding van Woord en Sacrament. Terecht wordt betoogd, dat het Woord in bijbelschen zin meer omvat dan de prediking (bl. 79), of, beter gezegd, iets anders, van hoogere orde is. In het derde deel van Hoofdstuk II formuleert hij dit beter en duidelijker dan in het eerste. Daar maakt hij het verhelderend onderscheid tusschen den Logos als het eeuwige Woord Gods en het *rèma* als het menschelijk getuigenis daarvan. (bl. 137). De Logos is niet het leven met God (bl. 79), maar veeleer het in Christus geopenbaarde leven van God.

Ds Faber wijst de louter symbolische opvatting van het sacrament met klem af (bl. 92v.) De Zwingliaansche uitholling van het sacramentsbegrip heeft den reformatorischen kerken onnoemelijke schade berokkend. Hij meent, dat „een onderling aanvullende verhouding van woord en sacrament bij zal dragen tot het vinden van steeds grooteren geestelijken rijkdom”. (bl. 93). Maar het lijkt mij onhoudbaar, als het complement, dat het sacrament op het woord (der prediking) z.i. moet geven, aldus bepaald wordt: „Het sacrament treedt daar op, waar het voor woorden onuitsprekelijke in een duidelijke gestalte, daad of handeling aanschouwelijk tot ons komt”. (bl. 89). Hoe nu? Treedt het Sacrament reddend in, als de prediking geen woorden meer vindt. Is het niet veeleer zoo, dat ook het woord der prediking van dat onuitsprekelijke getuigt, m.a.w., dat het woord der prediking t.o.v. het *Woord* (den Logos) even „onmogelijk” is en evenzeer boven zich zelf uitwijst als het sacrament? Dat het woord, het menschelijke woord, principieel zich in dezelfde situatie van onuitsprekelijkheid bevindt als het sacrament? De inhoudelijke waarde van het sacrament is toch dezelfde als die van het woord: *verbum visibile*! Later wordt toch betoogd, dat woord en sacrament gelijkelijk onder de conditie van den Heiligen Geest staan (bl. 141v).

Wij mogen den schrijver dankbaar zijn, dat zijn boek, soms ondanks zichzelf, deze vragen wakker roept. In deze korte bespreking konden slechts enkele vragen, die m.i. de kern raken, worden aangestipt¹⁾. Onze waardeering voor tal van waardevolle en frissche opmerkingen, b.v. omtrent het Avondmaalsformulier en de in een bijlage toegevoegde suggesties voor de inrichting van den eeredienst (waarom ook niet voor den Doopdienst?) is er niet minder om. Het is een bewijs te meer, dat deze vragen onder ons feller gaan leven. En dat is alleen maar winst.

Rhenoy (Bet.)

N. K. VAN DEN AKKER.

¹⁾ Het gesprek van Ds H. J. Langman en Prof. van der Leeuw, dat onder de bijlagen is opgenomen, laten wij buiten bespreking, omdat blijkens een toegevoegde mededeeling van de uitgevers dit verslag t.g.v. een misverstand werd gepubliceerd.

Prof. Dr M. A. Beek, „Het twistgesprek van den mens met zijn God”. — een paragraaf uit de godsdienst van Israël. Inaug. oratie op 11 Nov. 1946 te Amsterdam. Uitg. Van Gorcum & Comp., Assen, Prijs / 1.25.

De behandeling van dit onderwerp, door schrijver nadrukkelijk te berde gebracht slechts als één der wezenlijke kenmerken van de omgang van de Israëliet en Jahwe, is een belangwekkende studie geworden. Om in te komen in de vragen, die hier gedurende de laatste jaren gerezen zijn, wordt eerst een overzicht gegeven, van de wegen van onderzoek, die de beschouwing van Israël's godsdienst de laatste tientallen jaren gegaan is. De namen van Snaith, Pedersen, Buber, v. d. Leeuw worden met erkentelijkheid genoemd. Op velerlei wijze gaat de mensch met zijn God om, als enkeling en als lid van een gemeenschap. Eén dier vormen is zelfs de twist. Uit Mozes' tijd van zijn leiderschap worden nu eenige voorbeelden gegeven, waarbij Mozes met den Heer twist over de zwaarte van zijn taak. Daarin treedt Mozes zoowel als leider van zijn volk, maar ook als representant van dat volk op. Zoo wordt ook gewezen op het bekende feit uit Samuël's loopbaan, waarin deze Jahwe moet melden, dat zijn volk het nationale, menschelijke koningschap verkiest. Schr. laat zien, hoe Jahwe deze oneenigheid van de menschen met Zijn leiding gedooft, en beoordeelt. Er is, bij alle waarheid van Pedersen's onderzoekingen, die de aandacht hebben doen vallen op het element van het collectieve in Israël's godsdienst, een persoonlijke en intieme verhouding van den mensch en God. Anders zou zelfs een twist met den Heer niet mogelijk zijn. De „ich und Du"-verhouding is fundamenteel in het verkeer van de mensch en God in 't O.T. In 't kader van deze vertrouwelijkheid laat God een twistend onderhoud met den mensch toe. — Aan twee gestalten, Job en Jeremia, toont schrijver nu in welke vormen deze twist zich kleedt en hoe God deze aanvaard en er op antwoordt. Aan Job's onverdiend lijden ontspringt het betoog van Job tegenover de vrienden en God. Schr. maakt een vergelijking met een gelijksoortig gebeuren, vermeld in de Babylonische spijkerschrift-literatuur. Maar Job richt zich regelrecht ten slotte tot God, met zijn beklag. — Ook wordt door auteur besproken de zienswijze van Eerdmans in zake de verschillende namen, die in het boek Job voorkomen voor God; zooals El, Eloah en Sjaddai. En stilgestaan erbij, hoe deze benamingen wezenskenmerken van God beduiden, die van belang zijn voor het bepalen van 's menschen verhouding en spreken tot Jhwh. Dan gaat schr. over op de figuur van Jeremia. Wanneer wij van deze profeet de twist met Jahwe beluisteren, dan moeten wij deze afgrenzen van de voorbede en het klaaglied. Ook over deze laatste vormen van menschelijken omgang met Jahwe wordt door schr. gehandeld. Speciaal van Jer. 12:1 wordt door auteur uitgegaan, om Jeremia's twisten met God nader als deel van zijn profeten-werkzaamheid te verstaan, waarbij op de grondbeteekenis van enkele Hebr. woorden voor recht en gerechtigheid wordt ingegaan. De bekoring van deze studie ligt, meenen wij, bovenal ook hierin, dat door het willen verstaan van het menschelijk-vrome levensstandpunt van de tsaddik in het O.T. t.o.v. de immer gansch-andere Gerechtigheid van de levenden God, deze zijde van het spreken van de mensch tot dien God, het twistgesprek, ons zeer nabij wordt gebracht. Het is inderdaad tot een paragraaf van Israël's godsdienst geworden, die vanuit het wetenschappelijk theologische interesse zich direct tot onze eigen „moderne" geloofshouding richt. Als zoodanig is deze studie zeker ook veelbelovend voor Prof. Beek's arbeid aan Amsterdam's Universiteit.

Beetgum (Fr.)

DS G. H. W. VAN MEDEVOORT.

Dr E. Emmen, *De Kerk in actie*. Inleiding tot het Hervormd Kerkelijk denken. Uitg. Callenbach, Nijkerk, 1946.

Dit boek, dat ontstaan is uit een cursus voor jonge leden, wil blijkens het Woord Vooraf een bijdrage zijn tot de herleving van de Hervormde Kerk en oproepen tot bezinning op wezen en taak der kerk. De kerkelijke actie wordt gezien als gestuwd door bepaaldelijk drie motieven: de Bijbel, Jezus Christus als Hoofd en Heer en de opdracht tot die actie, die een heilig moeten genoemd wordt.

Wanneer we lezen — om daarmee te beginnen — wat gezegd wordt over de Bijbel als oorkonde der openbaring (een oude term uit de apologetische school van Doedes en v. Oosterzee) en als gebrekkige vertolking van de daad Gods, wordt het aanstonds duidelijk dat het de bedoeling is dat het kerkelijk denken lopen zal over de schijf van een nieuwe theologie, die op dit ogenblik steeds meer probeert zich baan te breken. Deze indruk wordt bevestigd wanneer gesproken wordt over „het waagstuk des geloofs", „de kerk als ruimte voor het Woord en den Geest van God" e.d. Het

wordt zelfs enigszins beklemmend wanneer gehandeld wordt over de eenheid der kerk en ten aanzien van de verschillende richtingen gewaagd wordt van het getuigenis met verschillende *klemmen*. Tekenend is verder ook hoe niet zwaar accent vooropgesteld wordt dat Jezus Christus *hier* is.

Om deze en vele andere oorzaken zou het juist en ook eerlijker geweest zijn wanneer in de titel gesproken was van een inleiding tot *een vorm* van Hervormd denken zoals die thans bij vele leidinggevende figuren uit de Hervormde Kerk, waartoe Dr Emmen als secretaris der Synode ook gerekend moet worden, gevonden wordt. De gebezigde aankondiging heeft iets dictatoriaals.

Uit de aard der zaak werkt heel de opzet mee aan het beklemtonen van het dynamische in de kerk. Alles is hier *dood* geworden, zodat eenzijdigheid en activisme voor de deur liggen.

Deze bezwaren nemen niet weg dat er mooie en belangrijke dingen gezegd worden, vooral over het ambt en over de uitzichten voor de kerkelijke actie, waaraan een apart hoofdstuk gewijd wordt. Trouwens, het gehele boek geeft blijk van de kundigheid van den schrijver. Maar ondanks dat menen we toch dat dit geschrift kritisch gelezen dient te worden en het best in handen gegeven wordt aan mensen die al iets afweten van de achtergronden van het behandelde. Buiten het verschil van inzicht dat met den schrijver kan bestaan, bevredigt het boek toch hierom niet, omdat vraagstukken worden aangesneden die niet volledig behandeld konden worden, en omdat datgene wat accent moest zijn, hier volledig verzelstandigd wordt.

Het geheel wordt besloten door een brede en zeer goed oriënterende literatuurlijst.

G. MEYSTER.

Ingekomen boeken.

- Dr F. M. Th. Böhl, De Psalmen I (J. Wolters, Groningen).
Dr W. F. Dankbaar, Hoogtepunten uit het Nederlandsche Calvinisme in de 16e Eeuw (H. D. Tjeenk Willink en Zoon N.V., Haarlem).
Bruno Balseheit, Het verbond Gods, Inleiding tot het Oude Testament (Boekencentrum N.V., Den Haag).
Dr W. F. Galterman, De liturgie van den eredienst.
Dr H. N. Ridderbos, Zelfopenbaring en Zelfverberging (J. H. Kok N.V. te Kampen).
Dr W. F. Zuurdeeg, A Research for the Consequences of the Vienna Circle philosophy for Ethics (Kamink en Zoon N.V. — Over den Dijk — Utrecht).
Dr H. Faber, Gedachten over de kerk in het Vrijzinnig Christendom. (Van Loghum Slaterius' uitgeverij, Arnhem).
Dr B. ter Haar D.z., Kerkgeschiedenis (Van Gorcum & Comp. N.V., Assen).
Zending in Indonesië, Verslag en rapporten van de zendingsconferentie te Batavia gehouden van 10—20 Augustus 1946 (Boekencentrum N.V., Den Haag).
Studia Catholica, 22e jaargang, afl. I, Januari 1947 (Dekker en van de Vegt N.V., Nijmegen).
Podium, 3e jaargang, no. 3 (Van Gorcum & Comp. N.V., Assen).
Hoogeschool en Volk, algemeen wetenschappelijk maandblad onder redactie van Prof. Dr J. G. Sleeswijk (N.V. Uitg. mij. „Kosmos" A'dam-Antwerpen).
Dr H. de Vos, De Christelijke idee der Humaniteit (Van Gorcum & Comp. N.V., Assen).
Dr Antoon Vloemans, Philosophische Mystiek (H. P. Leopold's Uitg. Mij., Den Haag).
-

„V.S.T.F.-Nieuws”.

COMMISSIE BUITENLAND.

Tekst memorandum Duitsland. Doordat deze tekst ongecorrigeerd ter perse moest, zijn er nogal wat drukfoutjes ingeslopen. De meeste betreffen slechts naamvalsuitgangen; enkele storende mogen

hier gesignaleerd worden. In IIIa, voorlaatste alinea, moet staan i.p.v. „Studenten” — „Hundertten von anderen”; in IV 3 i.p.v. „eigenen” — „einigen”. Bovendien is, vrijwel ’t hele stuk door, de alineëring nogal onzuiver gesteld, wat ’t overzichtelijk-zijn van de samenhang niet bevordert.

Voor hen, die met Duitse theologen willen corresponderen, zijn overdrukken van dit memorandum beschikbaar. Men wende zich tot de plaatselijke correspondenten.

Een Duitse stem. Een gedeelte uit een Kerstbrief van een Göttinger theoloog zij hier geciteerd, omdat ons hieruit zo’n *echt-Christelijk*, en toch ook zo’n *echt-Duits* geluid tegenklinkt.:

Eine Verheissung des Alten Testaments lautet: „Das Volk, das im Finstern wandelt, sieht ein grosses Licht”. Jes. 9:1. Nun, wo alle die gleissenden Lichter erloschen sind und alle die daran glaubten, sich in die Irre verfinden, wird auf einmal dieses ärmliche Licht der Krippe weithin sichtbar. Wenn wir bei einem Rückblick auf das vergangene Jahr auch resigniert feststellen müssen, dass die Dunkelheit der Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung über unserm Volk nur noch tiefer geworden ist, so strahlt doch das Licht der Verheissung um so heller. Während alle Welt voll des Leidens ist und aus der Trostlosigkeit nicht herauskommt, tut Gott seiner Gemeinde die Augen auf, dass sie im Schein dieses Lichtes den Segen sieht, den er heute schon auf unser Volk gelegt hat: da beginnt wieder ein Teil des Volkes zu fragen, welche Wegweisung ihm Gottes Wort für das alltägliche Berufsleben zu geben hat. Da sammeln sich allenthalben Kreisen, die nun endlich nach so vielen Halbheiten ernst machen wollen mit dem Evangelium und aus der Einsamkeit des Massendaseins heraus nach echter Bruderschaft verlangen. Daneben steht eine Jugend, die verzweifelt erkennt, dass sie den falschen Weg geführt worden ist, und nun nach der ganzen Wahrheit fragt. Ueber ihr steht das Wort unseres Jahreslosung: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben.”

Wir sind dankbar dass mancher ausländische Christ, der zu uns kam, uns diese Schau bestätigt hat. So sagte ein englischer Padre, der lange Zeit in Berührung mit jungen Deutschen aus allen Schichten und Ständen gestanden hatte, beim Abschied: „Die verflossene Zeit, die ich in Deutschland erleben konnte, war ohne Frage die schönste meines bisherigen Lebens. Eine Erkenntnis habe ich in ihr gewonnen: Dass Europa nur von Deutschland aus geheilt werden kann.” Freilich dürfen solche Worte für uns nicht wieder Anlass zu Stolz und Selbstüberhebung sein, sondern sie müssen uns noch stärker in die Busse und die Beugung unter Gottes Gericht treiben.

..... Man kann sich (doch) verstellen, mit welchem Bangen die meisten Deutschen dem Friedensvertrag entgegensehen. Dann wenn es sich herausstellt dass die Flüchtlinge, die aus ihrer angestammten Heimat grausam vertrieben wurden, wirklich nicht mehr zurückkehren können, wird die Verzweiflung erst ihren Höhepunkt erreichen und Hunderttausende werden innerlich und äusserlich zusammenbrechen.

Abgesichts der Gefahr, dass die Siegermächte doch den Frieden noch verlieren könnten, ist es von besonderer Bedeutung, dass es einen Ort auf dieser Welt gibt, wo wirklich Frieden herrscht. Wir sind besonders

dankbar, dass sich unsere englischen Brüder nun auch tatkräftig für unsere Belange eingesetzt haben. Denn das möchte ich doch noch einmal klar aussprechen: . . . Nur eine völlige Wandlung der alliierten Politik gegenüber Deutschland kann ein Chaos in der Mitte Europas verhüten, wie es in der nach der Rede des Bischofs von Chicester vom englischen Oberhaus an das Unterhaus gerichteten Resolution heisst. Das würde vor allem bedeuten, dass man uns Deutschen endlich Vertrauen entgegenbringt, denn nur das Vertrauen der anderen Seite wird auch unser Vertrauen wecken.

. Es ist wunderbar wie der eine Anfang in Basel allüberall seine gesegneten Früchte trägt! Indem ich Ihnen und allen Ihren Kommilitonen nun ein gesegnetes neues Jahr wünsche, bleibe ich Ihr im Glauben verbundener.

M e d e d e l i n g e n . Op 't Congres hebt u reeds kunnen vernemen van de pogingen der V.S.T.F. om, in overleg en met steun der Nederlandse Kerken, te komen tot de vorming van een oecumenische studiegemeenschap in den nazomer, met vertegenwoordigers der Nederlandse, Duitse, Tsjechische en Hongaarse theol. studenten. Tot nog toe verlopen de voorbereidingen niet ongunstig en we houden ons er van overtuigd, dat, wanneer binnenkort de quaestor der Commissie Buitenland een beroep op u doet om uw financiële steun voor dit oecumenisch hulpwerk, dit niet te vergeefs zal zijn.

Tenslotte zij nog meegedeeld, dat uw commissie namens de V.S.T.F. een Nieuwjaarsgroet zond aan onze Hongaarse collega's, die in wel zeer moeilijke omstandigheden verkeren.

Slechts dan zal al dit werk aan zijn doel kunnen beantwoorden, als het niet alleen maar een zaak is van de hiervoor aangewezen commissie, maar als het inderdaad ook door alle theologische studenten gedragen wordt. Daartoe zal misschien dit gebed (Federation News Sheet der W.S.C.F., Dec. '46) behulpzaam kunnen zijn:

Let us dedicate ourselves anew: body, mind and soul, to God; that his will may be done in us and through us, and his salvation proclaimed unto all nations.

O Lord, thou hast entrusted us with the glad tidings of thy salvation. May we never live to ourselves in self-contained contentment, keeping to the old trodden paths, but seek ever new ways to forward thy cause and serve our fellow-students. Make us to be truthful and joyous messengers of thy redeeming love and grant unto thy servants to speak thy Word with boldness.

O Lord, who didst humble thyself that we might be raised unto thee, kindle us with thy love that we may, in honour preferring one another, gladly discern thy gifts in those of other nations, other traditions, other races, and give to thee the glory.

Our Father, who hast given thy Son to reconcile the world unto thyself and to abolish the walls of partition between classes, races and nations, may our ministry be a ministry of reconciliation. In times of strife and tension, of wars and rumours of war, may our unity in thee remain unbroken, our faith in thee unshaken. Amen.

J. M. W. SCH.

Zofuist verscheen;

Het licht op de kandelaar

EEN INLEIDING TOT DE BIJBEL

door **Ds C. J. van Royen**

De toenemende belangstelling voor de Bijbel in vele kringen, die tot heden afwijzend of onverschillig stonden stemt tot verheugenis. Er is al reden tot verblijdenis, wanneer men alleen maar opmerkt, dat daardoor een culturele verdieping mogelijk is en dat het Nederland van heden in staat zal zijn de band met het verleden vast te houden, maar dieper is de vreugde voor wie in de Bijbel meer dan een cultureel belangrijke verschijning ziet, nl. het getuigenis omtrent ons geloof.

Juist de ontoegankelijkheid van de Bijbel heeft bij diegenen die de Bijbel voor zich verklaard zouden willen zien, en het verlangen met zich rondragen, de Bijbel weer te kunnen zien en te beleven als het Heilige Boek, de behoefte doen ontstaan naar een gids, die hen allereerst het boek als geheel verduidelijkt en de helpende hand biedt bij het verstaan der afzonderlijke boeken.

INHOUD:

I. De waarde van de Bijbel.

A. De grote betekenis van de Bijbel. B. De zekerheid van de Bijbel. C. Het „Neen” tegen de Bijbel. D. Wat is ons de Bijbel?

II. De inhoud van de Bijbel.

A. Het Nieuwe Testament. 1. De Evangelien. 2. De Handelingen der Apostelen. 3. De Briefliteratuur. B. Het Oude Testament.

III. Wat is ons de Bijbel.

Prijs f 5.90. f 4.90 ing. Omvang \pm 250 pagina's.

„De vraag naar het leven aan gene zijde van den dood is zoo oud als de mensheid”

Die vraag behandelt *Prof. Dr G. v. d. Leeuw* in zijn bekende werkje

ONSTERFELIJKHEID OF OPSTANDING

De vierde, herziene en uitgebreide druk van dit reeds door zovelen gelezen boekje zal voor Pasen verschijnen.

Prijs ingenaaid f 1.25, gebonden f 1.75. Een zeer geschikt Paas- of belijdenisgeschenk.

Vraagt het Uw boekhandelaar of bestelt het bij de uitgevers
VAN GORCUM & COMP. N.V., UITGEVERS - ASSEN

Zojuist verschenen:

De Godsdienstige betekenis van Oog en Oor EEN PHAENOMENOLOGISCHE STUDIE

door

Prof. Dr C. J. Bleeker.

Rede, uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt
van Hoogleraar aan de universiteit van Amsterdam op
Maandag 25 November 1946. Prijs f. 1.25.

Verkrijgbaar in de Boekhandel en bij de Uitgevers

De leerstellige strijd

*tusschen Nederlandsche Gereformeerden
en Doopsgezinden
in de Zestiende eeuw*

door **Dr J. H. Wessel**

Van Gorcum's Historische Bibliotheek nr 31

De schrijver geeft in dit werk een beeld van de diepgaande leerstellige verschillen tusschen de oude Gereformeerden en Doopsgezinden, terwijl hij tevens aantoonst dat zij elkaar soms ook naderen. De toon in de strijdvoering is heftig en vaak persoonlijk, ook tusschen Doopsgezinden onderling. Behandeld worden: de gemeente, de ambten, de ban, Heilige Schrift, Geloof en Geloofsbelijdenis en als verdere inhoud des geloofs: Drieëenheid, schepping, zondeval, erfzonde, vrije wil, praedestinatie, menschwording van Christus, rechtvaardigmaking en heiligmaking, Doop en Avondmaal; dit alles zooals de Doopsgezinden het zagen en de gereformeerde tegenstellingen ervan. Op het gebied der ethiek worden behandeld: de overheid, de eed en het huwelijk, en ten slotte het laatste over de eschatologie. Het werk vormt een dogmen-historische toelichting bij dezelfde problemen in ander gewaad of milieu in dezen tijd. De documenteering is uitvoerig en correct. Het is helder geschreven, terwijl een uitvoerig register het den lezer gemakkelijk maakt de weg te vinden. De schrijver, Ned. Herv. predikant, promoveerde „cum laude” op dit werk aan de Rijksuniversiteit van Groningen.

Het is moeilijk te bepalen, welk hoofdstuk 't meest belangwekkend is. Telkens is de lezer opnieuw geboeid, of 't nu over de kerk of over de Doop of over het huwelijk of over de overheid gaat. Niemand, die een studie wijdt aan het Geref. Protestantisme in Nederland of van zijn belijdenisgeschriften zal dit boek ongelezen kunnen laten.

De prijs bedraagt f 9.75 geb.

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij:

Van Gorcum & Comp. N.V. - Assen

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

JOH. VAN DEN BERG (Kampen-a) Hoofdredacteur — W. P. TEN KATE (Utrecht)
Red.-Adm. — W. H. DE JONG (Groningen) — A. G. VAN GILSE (A'dam S.U.) —
G. MOLENAAR (A'dam V.U.) — D. TJALSMA (Leiden) — B. N. LEVERLAND (A'foort)

Alle stukken voor de redactie aan:
D. TJALSMA, HEERENGRACHT 22, LEIDEN

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, f 3.50* BUITENLAND f 3.85*

17e JAAR Nr 5

MEI 1947

INHOUD

Van de Redactie	109
N. VAN DE WAL, Opmerkingen over de oratie van Prof. Dr C. J. Bleeker: „De Godsdienstige betekenis van oog en oor”	109
Prof. Dr W. GROSSOUW, Roomse Dogmatiek . . .	114
Boekbesprekingen	117
Ingekomen Boeken	124
Mededeling	124

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN

Zojuist verschenen:

Dr W. Sikken

Vaderschap

**Een openhartig woord voor alle vaders
en voor wie het hopen te worden**

Ingeleid door Prof. Dr G. v. d. Leeuw

Dit aardige werkje van de inmiddels te Groningen beroepen „tropendominée" kunt U overal in de boekhandel en bij de uitgevers: Van Gorcum & Comp. N.V. te Assen bestellen. De prijs bedraagt ing. f 0.75, gebonden in linnen f 1.25.

De eersten, voor wie dit openhartige woord bestemd was, waren de geïnterneerden van het kamp Baros op Tjimahi. Het verschijnt thans vrijwel onveranderd. Als zodanig wil het tegelijk een beeld geven van de wijze, waarop daar samen gedacht en gesproken werd. Daar, tussen de enge grenzen van de prikkeldraadversperring maar toch onder de onmetelijke tropenhemel, had men de „tijd en de beproeving" om door te dringen tot datgene, wat in het leven — was het ver en onwettelijk? — het allerbelangrijkste is.

Sentimentaliteit moest worden vermeden. Vanwege de kampcommandant mocht een referaat alleen dan worden gehouden, wanneer het een bijbelbespreking was, doch met het oog op de vele toehoorders mocht het dat vooral niet zijn...

Wellicht waren het mee deze omstandigheden, die aan dit boekje de zo bijzondere sfeer gaven. Deze sfeer komt voortreffelijk tot uiting in het voorwoord van Prof. van der Leeuw, dat wij hieronder in zijn geheel weergeven.

„Hoe ouder men wordt, des te sterker wordt men overtuigd, dat de elementaire dingen van het leven tevens de belangrijkste zijn: dood en leven, en alles wat daarmede samenhangt. De Bijbel wijdt bladzijden lang aan geboorten en doodsberichten. Hij komt daarin overeen met de eenvoudige vrouw, die van de hele krant de Burgerlijke Stand het belangrijkste vindt. En beide hebben gelijk: een kind, dat geboren wordt, een vrouw, die moeder, een man, die vader wordt, een leven, dat wordt afgesneden, dat zijn de werkelijk belangrijke dingen, al herhalen ze zich miljoenen malen met majestueuze eentonigheid. Want in die dingen komen wij aan de rand van het leven, daar waar het pas goed de moeite waard wordt.

Maar weten wij er ook raad mee? Kunnen wij ze aan? Zijn wij nog opgewassen tegen de verantwoordelijkheid van het vaderschap, tegen de schok van de dood? En, nog belangrijker, hebben ze ons iets te zeggen? Kunnen wij ze uit Gods hand aanvaarden als een welbedacht geschenk? Op die allerbelangrijkste vraag zoekt Dr Sikken voor het vaderschap een antwoord. Hij heeft de tijd en de beproeving gehad, die voor het geven van dit antwoord nodig zijn. Hij schrijft eenvoudig, uit de volheid van zijn bezorgdheid en zijn rijkdom, direct uit het leven en uit het geloof. Mogen wij luisteren."

Van de Redactie.

Gesprek

De redactie van „Vox Theologica” voelt het als een gemis, dat zij met haar lezerskring slechts weinig contact heeft. Juist ons blad, dat voor studenten bestemd is en door studenten wordt geredigeerd, is bijzonder geschikt om het onderling gesprek der jongere theologengeneratie te stimuleren. Maar om dat te kunnen doen, en zo van ons blad een „praeparatio oecumenica” voor het theologisch gesprek te kunnen maken, moet de redactie enigszins op de hoogte zijn van wat er onder de studenten in-de-theologie Anno Domini 1947 leeft. Daarom geeft zij in dit nummer een enquête, die niet in de eerste plaats als opinieonderzoek is bedoeld — al is dat element er zeker niet vreemd aan — maar die vóór alles het gesprek op gang wil brengen. Hoe meer antwoorden er binnen komen, hoe beter het ons is! Natuurlijk verwachten wij niet van ieder een „scriptie” over de in onze vragen aangeroerde onderwerpen, evenmin een antwoord op alle hier gestelde vragen. We zullen zeer dankbaar zijn voor een wetenschappelijk-verantwoorde uiteenzetting, maar beschouwen ook een eenvoudige, misschien impulsief neergeschreven antwoord als zeer welkom!

Hier volgen dan de vragen:

1. Meent U, dat in deze tijd een verdieping en intensivering van de theologische studie noodzakelijk is, of bent U bevreesd dat een teveel aan theologische bezinning afbreuk zal doen aan de practische activiteit van de Kerk? Hoe denkt U in dit verband over een eventueel verplichtend stellen van het doctoraal examen in de theologie?

2. Wat beschouwt U als het belangrijkste en meest fundamentele onderdeel van de theologische wetenschap?

3. Wat zal naar Uw oordeel het voornaamste thema moeten zijn van het „gesprek” tussen vrijzinnigen en rechtzinnigen? (Het autonomie-heteronomie-schema, dan wel de Christologie of de vraag naar de autoriteit van de Bijbel?).

4. Welke plaats neemt het Oude Testament in Uw theologisch denken in? (Zie de artikelen van Ds van Ruler in het Septembernummer van 1943 en van Drs van Tuyll van Serooskerken in het Aprilnummer van 1946).

5. Bent U van mening, dat aan de „leer van de Heilige Geest” in de dialectische theologie voldoende recht wordt gedaan?

6. Hebt U zich een mening gevormd over Karl Barth's opvatting aangaande de kinderdoop?

7. In hoeverre is men geneigd zich rekenschap te geven van een werkelijke concrete werking van de Heilige Geest in ons; in verband met evangelisatie- en zendingswerk?

Nu nog enkele praktische vragen:

8. Welke sinds de bevrijding verschenen theologische werken acht U van blijvende waarde?

9. Hebt U wensen voor de inhoud van dit blad? En misschien ook suggesties voor een volgende enquête?

Tenslotte: de meeste vragen lijken heel „gewichtig”, misschien wat te zwaarwichtig hier en daar. Maar ze zijn opgesteld door mensen, die er zelf nog dagelijks mee te worstelen hebben in hun studie en die dankbaar zullen zijn wanneer ze door het „gesprek”, dat hierop volgen kan, dichter bij de beantwoording ervan komen!

De antwoorden kunnen worden ingezonden bij de Redactie-Secretaris, Heerengracht 22, Leiden.

De redactie ziet er nu al in spanning naar uit!

Van de Redactie.

In het 2e nummer van deze jaargang heeft o.a. Ds Woelderink een artikel geschreven, waartegen Prof. Grossouw, een der andere medewerkers aan dit nummer, enige bezwaren bleek te hebben. De Redactie heeft hem verzocht deze bezwaren tot uiting te brengen in de *Vox*, aan welk verzoek Prof. Grossouw zich bereid verklaarde te voldoen. Wij zijn verheugd zijn artikel in dit nummer te kunnen opnemen.

Voorts deelt de Redactie mede, dat in verband met het geringe aantal binnengekomen antwoorden op de enquête (zie Jan.no. van deze jaargang), de termijn van beantwoording verlengd is tot 1 Juli 1947. In dit nummer zult U een bijlage vinden, waarin de vragen nogmaals zijn opgenomen. De Redactie doet vooral een beroep op oudere theologen, hun aandacht aan deze enquête te wijden, opdat zij uit de binnengekomen antwoorden zich een zo duidelijk mogelijk beeld kan vormen van de meningen die t.a.v. deze vragen onder haar lezerskring heersen. Tot nu toe werden de vragen voornamelijk door ouderejaarsstudenten beantwoord.

Uit de inhoud der artikelen in het vorige nummer zal de lezer wel hebben geconcludeerd, dat dit een „Ethiek-nummer” was. Door een vergissing is dit niet afgedrukt op de omslag. Eveneens is ten onrechte de indruk gewekt dat de boekbesprekingen met nadruk door de Redactie werden aangekondigd. Deze aankondiging van de Redactie gold echter alleen de verschijning van het *Nederlands Theologisch Tijdschrift*.

Tenslotte deelt de Redactie mede, dat sinds enige tijd deel van haar uitmaakt de Heer B. N. Leverland, van het Oud-Katholieke Seminarie te Amersfoort. De Redactie is verheugd hem in haar midden te begroeten en hoopt dat deze Oud-Katholieke stem het theologische koor dat in *Vox Theologica* — zij 't dan niet vaak eenstemmig — zijn geluid laat horen, zal aanvullen en versterken.

Opmerkingen over de oratie van Prof. Dr C. J. Bleeker „De godsdienstige betekenis van oog en oor”.

Wanneer ik mij beperk tot „opmerkingen” over de oratie van Prof. Bleeker, geschiedt dit niet alleen uit bescheidenheid van den student tegenover den hoogleraar, maar ook wegens de uitgestrektheid van de terreinen, die hier betreden worden. Het moge dan al waar zijn in de strikte zin van het woord, wat Dr Faber in „Theologie en Praktijk” van December 1946 enigszins spijtig opmerkte, nml. dat hier door den nieuwen hoogleraar geen programma wordt geboden, dit neemt toch niet weg, dat hier wel degelijk grote en belangrijke lijnen worden getrokken. Ik kreeg de indruk, dat hier toch wel iets meer aan de orde is gesteld, dan, zoals Dr Faber zegt, slechts een speciaal onderwerp uit de phaenomenologie. Prof. Bleeker

heeft kans gezien in deze 24 bladzijden ons zijn visie op een groot deel van zijn taak te tonen, waarbij hij de gelegenheid had zijn positie t.a.v. allerlei actuele vraagstukken kenbaar te maken. Wanneer we bovendien in aanmerking nemen, dat het aantal phaenomenologen in ons land zeer gering is, is de keuze van deze bespreking m.i. ruimschoots verantwoord.

Prof. Bleeker gaat uit van het psychologisch onderscheid tussen een visueel en een auditief type, waarmee dus de psychologische aanpak van zijn phaenomenologisch werk reeds bij de aanvang duidelijk wordt. Het onderscheid tussen een visueel en een auditief type van mensen is een zeer gangbare psychologische indeling, al erkent de spreker dadelijk het hachelijke van de onderneming „de mensen volgens een dergelijk tweeledig schema in te delen.” Is er een auditief en een visueel type, dan zal ook de kennis van bovenaardse machten door den godsdienstigen mens in belangrijke mate langs de weg van horen of zien (in al dan niet overdrachtelijke zin) verkregen worden. Om de betekenis van oog en oor voor het godsdienstig besef na te gaan wordt nu gebruik gemaakt van een typologie, die de ordeloze hoeveelheid gegevens ordent. „Dit beginsel van rangschikking wordt ons geschonken door de phaenomenologie van de godsdienst.” Deze phaenomenologie heeft met epochè, d.i. opschorting van het oordeel t.a.v. de waarheidsvraag, „een dubbele taak: 1. zij beoefent de theōria der phaenomena, d.w.z. zij tracht de religieuze zin der verschijnselen, die zij tevoren in een overzichtelijk verband heeft gerangschikt, te verstaan en 2. zij zoekt naar de logos der phaenomena, d.i. zij legt de grondfiguren bloot, die de structuur der verschijnselen bepalen.” Deze laatste bezigheid toont ons de oerphaenomenen, dat zijn de elementaire godsdienstige levenshoudingen. Zonder op dit alles, dat uit zijn vroegere werken bekend mocht worden verondersteld, nader in te gaan, wijst Prof. Bleeker ons als oerphaenomenen de volgende aan: 1. de primitieve religiositeit, 2. het godsdienstig natuurgevoel der antieke volken, 3. het Voor-Indische weten van verlossing uit de eindigheid, 4. de mystieke vervoering en 5. het geloof in historische openbaring. Het eerste oerphaenomeen, de primitieve religiositeit, is betrokken op een met mana geladen wereld. De participatie vormt een belangrijk element van het primitieve denken. Het is het oog, dat nu hier dan daar het mana constateert en op zijn beurt draagster van het mana is, zoals het boze oog bewijst. Naast het actieve oog speelt het meer passieve oor een rol als invalspoort voor verderfelijke geesten.

Als tweede oerphaenomeen wordt genoemd het godsdienstig natuurgevoel der antieke volken. Deze term zou geen omschrijving zijn van de antieke religie, maar duidt een onderdeel daarvan aan, nml. het natuurgevoel. Toch heb ik de indruk, dat hier meer bedoeld is dan een onderdeel en wel het hele complex van de antieke religie. Als kenmerk wordt dan in navolging van Prof. Kristensen aangegeven de periodiciteit van het over de dood triompherende leven. Indien hier dan inderdaad sprake is van een pars pro toto, lijkt de in een interessant betoog toegelichte stelling, dat deze religie bijna uitsluitend op het oog is georiënteerd, wel wat eenzijdig. Zeker, daar is het zonneoog in Egypte, ook het Wedjat-oog, daar is de ziener Odin uit de Edda; Athene heet niet voor niets glaukōpis; de cultus en de mysteriën mogen leiden tot schouwen van het goddelijk levensrhythme, dat dit slechts één zijde is, heeft ook Prof. Bleeker wel

gevoeld. In een noot wordt dan ook enige correctie aangebracht, waarin verklaard wordt, dat het auditieve element op de voorgrond treedt in het gebed en in de antieke logos-leer. Deze logos-leer is wel te onderscheiden van de Christelijke, daar de antieke logos het scheppingswoord is, exponent van het goddelijke, scheppende leven dat men schouwend doorgrondt, terwijl de Christelijke logos samenhangt met de heilservaring van het gehoorde woord. Ik vraag mij af, of deze gedeeltelijke correctie niet aangevuld zou moeten worden met de orakels, waar vanuit de diepte van het oerleven goddelijke wijsheid wordt gesproken en gehoord. Kan hierbij ook niet worden gedacht aan de dodenbezwerings in O.T., Homerus en Aeneas, waarbij de schimmen als numineuze figuren de geheimen van lot en leven den luisterenden mens meedelen? En wijst ook de rol, die de Muze bij Homerus kon spelen (zelfs al was dit bij hem reeds beeldspraak!) niet op een belangrijk auditief element? Ook de Voor-Indische godsdiensten acht Prof. Bleeker voornamelijk op het zien ingesteld. Hiervoor blijkt veel te zeggen. Terecht wordt gewezen op Shankara's mystiek. Het object van het schouwen is in Voor-Indië niet de periodiciteit van het leven, maar de schijn van het bestaan. De verlossing is gelegen in het doorzien van deze schijn. Bij de behandeling van Boeddha echter werd ik herinnerd aan de uitspraak, dat het werken met dit tweeledig schema van horen en zien een hachelijke onderneming is. Is het juist, om, wanneer de ervaring van Boeddha onder de Bodhi-boom niet auditief is te noemen, hem dus tot het visuele type te rekenen? Het komt mij voor, dat hier slechts in een zeer oneigenlijke zin van „zien” gesproken kan worden. De titel Boeddha betekent waarschijnlijk „de ontwaakte”; maar ontwaken is niet alleen of in hoofdzaak een opengaan van de ogen; eerder is het een opleven van de gehele mens. Boeddha zelf spreekt, volgens de vertaling van Oldenberg, van „erkennen, schauen” en „erwachen”; hij spreekt dus niet uitsluitend van „schauen” en gebruikt zelfs in de eerste plaats een woord, dat niet gebonden is aan het oog, nml. „erkennen”. Blijkbaar heeft hij het juiste woord niet kunnen vinden en drukt zich nu tastend en zoekend uit in drie verschillende beelden. Oldenburg, de grote kenner van het Boeddhisme, spreekt verderop in zijn boek, eveneens blijkbaar zoekend naar woorden, over „ein plötzliches Hellwerden des Geistes” en „die in einem Moment sich volziehende Tat der inneren Befreiung.” Ook hij beperkt zich dus niet tot het visuele. De ervaring van Boeddha is niet auditief, maar ook niet visueel zonder meer; het gaat hier om een tertium, dat niet gemakkelijk onder woorden is te brengen, daar de zintuiglijke beeldspraak hier uit de aard der zaak te kort moet schieten.

Wat betreft het vierde oerphaenomeen, de mystiek, stelt Prof. Bleeker vast, dat er nog steeds geen communis opinio bestaat over het karakter er van; het gaat daarbij immers om onbeschrijfbare gebeurtenissen. Deze opmerking lijkt mij uiterst belangrijk! Ik wijs slechts op de steeds actuele discussie over het mystieke element bij Paulus en in het Christendom. Het is vaak verbijsterend te zien hoe onzakelijk, ja ondeskundig de discussie op dit punt door velen gevoerd wordt. Er is nog steeds geen communis opinio over het karakter van de mystiek! Wij mogen het ons door een vakman voor gezegd houden, iedere maal dat wij het woord mystiek in de mond willen nemen! Prof. Bleeker volgt Pratt in zijn onderscheiding van „the mild and the extreme type of mystic experience”. Van de extreme of eigen-

lijke mystiek gaf Heiler een goede typologie, maar Otto graaft dieper met zijn typering van de mystiek als een schouwen en wel in tweeërlei richting: de „Innenschau” en de „Einheitsschau”. Het is dus duidelijk, dat de mystiek is een „zaligmakend zien”. De extaze wordt dan ook niet kenmerkend geacht voor de mystiek, daar deze — en dit is zeer belangrijk — zowel bij profeten als bij mystici optreedt. De uitblussing van het zelfbewustzijn, de versmelting van de ziel met God is geen beslissend kenmerk. De mystiek is een drang naar vrijheid en bevrijding, waarbij het oog een grote, het oor een iets kleinere rol speelt. Het object van het schouwen is hier noch de periodiciteit van het leven, noch de schijn van het bestaan of de oorsprong van alle ellende, maar een zuiver geestelijk goed. Wanneer ik hier een kanttekening bij mag maken, is het deze: Prof. Bleeker spreekt eerst van de onbeschrijfbare belevenissen van de mystiek; vervolgens blijkt het te gaan om een zien, waarbij het oor toch geenszins geheel uitgeschakeld is; tenslotte wordt de mystiek dan weer een visie, een zien genoemd. Dit is toch niet geheel helder en consequent. Ik vraag mij af of hier niet te weinig aandacht is besteed aan dat onbeschrijfbare bij de mystieke belevenissen. Is ook hier niet een aanwijzing te vinden voor dat onbeschrijfbare tertium naast het horen en het zien? Is het niet onjuist de gehele mystiek te willen wringen in het keurslijf van het tweeledig schema? Is het bovendien nodig voor de mystiek te kiezen tussen oog en oor, zoals in de oratie toch eigenlijk gebeurt? Zou bij de mystieke belevenis niet nu eens het oog, dan weer het oor en een andere maal dat niet met zintuigelijke beelden te beschrijven tertium in het spel zijn?

Voor de historische godsdiensten tenslotte noemt Prof. Bleeker het horen verreweg het belangrijkste. Juist dit deel van het betoog, waar O.T., N.T., Islam en de godsdienst van Zarathoestra ter sprake komen, bevredigde mij het minst en gaf daarnaast voor een theoloog belangrijke aanwijzingen. Duidelijk wordt ons het grote auditieve element in het O.T. getekend: „Jahwe openbaart zich door zijn woord”. Het lijkt mij echter onjuist in dit verband het verbod van godenbeelden aan te halen. Dit verbod slaat op afgoderij, niet op het aanschouwen; was het mogelijk geweest een godenstem te maken, dan zou ook dit verboden zijn. We horen, dat het werkelijke schouwen verplaatst werd naar het stervensuur, het hierna-maals, of het toekomstige Godsrijk. Dit kan m.i. niet juist zijn, want naast het woord is het handelen Gods van belang en dit handelen wordt zeer vaak visueel gekend. Enkele voorbeelden liggen voor de hand. Het lied van Mozes in Ex. 15 toont Jahwe als krijgsman strijdend tegen het Egyptische leger; niet minder visueel is het lied van Debora in Richt. 5, waarin men Jahwe ziet uittrekken en voortschrijden ten strijd. Ook geloof ik niet, dat men Ex. 3, het brandende braambos buiten beschouwing kan laten, evenmin de vuurverschijnselen op de Sinai, de wolk en de rookkolom in de woestijn en de lichtglans Gods. Is ook het aangezicht Gods, hoe dan ook verklaard, geen visuele term? Belangrijker nog is, dat voor openbaren in het O.T. o.a. het werkwoord onthullen (גללה) wordt gebruikt; de hiermede corresponderende termen voor ontvangen van openbaring zijn zien (ראה) en schouwen (חזה). Ook lijkt het mij niet geheel juist de vele visioenen van de profeten als louter omraming van de eigenlijke openbaring ter zijde te stellen. Trouwens Prof. Bleeker komt hierop later zelf terug door erop te wijzen, „dat de O.T. profeten voortkwamen

uit de extatische profetenzonen en dat Samuel nog een roë, d.i. een ziener werd genoemd." Ook figuren als Jesaja en Ezechiël kan men toch moeilijk het visuele element ontzeggen. De conclusie voor het O.T. kan dunkt me niet anders luiden, dan dat zowel oog als oor een rol spelen.

Ook het N.T. rekent Prof. Bleeker bijna uitsluitend tot het auditieve type en voert daar belangrijke argumenten voor aan: het Evangelie is de boodschap, waarnaar men luistert. Om dit oordeel te kunnen vellen moest Prof. Bleeker echter de eschatologie geheel op zijde schuiven. Dit wordt gemotiveerd door de opmerking, dat de eschatologische visie „zich richt op dat wat aan gene zijde van de aardse gezichtseinder ligt". Als ik het goed begrijp, berust de afwijzing dus hierop, dat het geschouwde object in de eschatologie nog niet bestaat, dus niet reëel aanwezig is, m.a.w. slechts toekomstbeeld is. Is dit de bedoeling, dan geschiedt de afwijzing toch ten onrechte, immers: 1e. mag in dit onderzoek naar de godsdienstige betekenis van oog en oor het object van horen of zien niet meer dan terloops betrokken worden en 2e. hebben de eschatologische beelden voor den ziener ervan wel degelijk grote realiteit. Het lijkt mij dan ook niet geoorloofd de eschatologie van het N.T. buiten het onderzoek te sluiten, en bovendien: hoe wil men praktisch het eschatologische scheiden en losweken van de rest? Het N.T. is nu eenmaal sterk eschatologisch gekleurd. Ik meen, dat het visuele element in het N.T. veel belangrijker is, dan in de oratie tot uiting komt. Daar is allereerst de Openbaring van Johannes, waarvan vooral cap. 4 een zeer sterk visueel element vertoont. Matth. 5 : 8 spreekt van een zien van God. Voor de Grote Raad verklaart Jezus volgens Matth. 26 : 64 (Marc. 14 : 62 en Luc. 22 : 67—70), dat men den mensenzoon zal zien gezeten ter rechterhand Gods, waarbij dit zien in duidelijke tegenstelling staat tot de niet geloofde woorden Jezus. In Luc. 10 : 18 vinden we nog een Jezuswoord met visuele inhoud: „Ik zag den Satan als een bliksemstraal uit de hemel vallen". Is ook het „schauwen" bij Johannes niet in het betoog te betrekken? En tenslotte is daar nog de beschrijving van de H.G. als tongen van vuur of als een duif.

Terwijl de Islam in de openbaringen van Mohammed primair een auditief type vertoont, blijkt dit bij de godsdienst van Zarathoestra niet zo eenvoudig uit te maken. Ahoera Mazda richt zich tot het oor van zijn profeet, maar Nyberg wijst erop, dat Zarathoestra de scherpte van blik ontvangt, gepersonificeerd in de godin Cisti. Zarathoestra zou dan ook gezichten hebben gehad en dus een ziener zijn geweest.

Op dit punt gekomen herzielt Prof. Bleeker de opvatting van Heiler, dat het profetisme een gesloten, scherp afgegrensd type zou zijn. De profeten van het O.T. worden nu in belangrijke mate visueel genoemd met het oog op hun extatische visioenen. Dit resultaat gecombineerd met dat aangaande Zarathoestra, brengen Prof. Bleeker tot de interessante stelling, dat het profetisme dus geen zuiver type is, maar verwant met geheel anders georiënteerde vroomheidsvormen. Het profetische bezit dus minder homogeniteit dan bijv. het mystieke, althanszoals Prof. Bleeker dit laatst zag.

Aan het eind van deze afdeling over de historische godsdiensten is het een weinig teleurstellend niets over het latere Christendom vernomen te hebben; men kan dit toch niet op laten gaan in O. en N.T. Vermoedelijk heeft de beperking, die een oratie nu eenmaal oplegt, verhinderd te tonen hoe ook daar oog en oor elkaar afwisselen.

In zijn slotconclusie constateert Prof. Bleeker, dat de vraag naar de rol, die oog en oor spelen, zeer verhelderend werkt. Belangrijker echter wordt de kwestie geacht wat er gehoord of gezien wordt. Eigenlijk wordt hier dus een restrictie gemaakt voor het hele betoog, want het object van het horen of zien kon hier toch slechts in het voorbijgaan worden behandeld. Natuurlijk is afgezien van het onderwerp van deze oratie het object wel belangrijk, want daaraan juist oriënteert zich de religieuze mens; maar het werkt enigszins verwarrend dit hier nog eens afzonderlijk gememoreerd te vinden. Vragen wij ons af, of het gebruik van het tweeledig schema van horen en zien inderdaad verhelderend heeft gewerkt, dan kunnen wij dit tot zekere hoogte bevestigen. Ook al lijken de resultaten niet overal gerechtvaardigd, de toepassing van het schema opent interessante perspectieven. Maar de bespreking bracht tevens aan het licht, dat de figuur van Boeddha en waarschijnlijk vele mystici niet in het keurslijf van dit schema zijn te wringen. Men zou ook dit een verhelderend resultaat kunnen noemen, zij het in andere zin. Wel bleek de toepassing van dit tweeledig schema een hachelijke onderneming! Dit betreft de toepassing ervan in de phaenomenologie van de godsdienst, maar de vraag is gerechtvaardigd, of ook zuiver psychologisch dit schema niet te simplistisch is. Is er wel een psycholoog te noemen, die de poging ondernam de mensen te verdelen in auditieve en visuele typen? De tweedeling bijv. van Jung volgens introversie en extraversie graaft veel dieper. Tenslotte misten wij in deze phaenomenologisch genoemde studie een uiteenzetting over de verhouding van psychologie of godsdienst-psychologie en phaenomenologie. Een enkele aanwijzing was in deze sterk psychologische studie wel op zijn plaats geweest. Dit alles neemt allerm minst het belang van deze oratie weg. Er worden grote lijnen getrokken en belangrijke problemen, o.a. aangaande profetisme en mystiek, opgeworpen. Er is veel in dit onderzoek, dat inspireert en tot nadenken prikkelt. Is het onjuist, indien wij in deze studie toch aanwijzingen voor een programma menen te vinden?

Oegstgeest.

N. VAN DE WALL.

Roomse Dogmatiek.

De redactie van dit tijdschrift was zo welwillend plaatsing te verlenen aan deze kleine bijdrage, waarvan de bedoeling in genen dele polemisch is, maar, laat ik zeggen, van zuiver informatorische aard. In het Novembernummer van 1946 (Woord en Geest-nummer) werd een artikel geplaatst van mijn hand over „Woord en Geest volgens den Apostel Paulus”. Vanzelfsprekend was ik er op voorbereid dat de strekking der overige artikelen enigszins anders gericht zou zijn. Een afwijzing van het roomse standpunt daarin kon mij niet verwonderen (al had ik mijzelf beijverd een zo positief mogelijke bijdrage te leveren op de gemeenschappelijke bodem van Gods Woord). Wat ik evenwel niet had verwacht, was dat het afgewezen roomse standpunt daarin beslist onjuist zou worden weergegeven. Dit is natuurlijk niet met opzet gebeurd en daarom is wellicht een enkele opmerking niet overbodig. Met name heb ik bezwaren tegen de volgende passus uit het artikel van Ds J. G. Woelderink: „In de eerste eeuwen van

de chr. kerk staan de vragen, die ons beroeren, niet op de voorgrond. Dat is te begrijpen. Eerst moest de kerk zich hebben uitgesproken over den H. Geest en klaar zijn godheid hebben beleden, voordat de verhouding tussen den H. Geest en het profetische Woord aan de orde kon komen. Bij Augustinus beginnen de vragen op te komen, maar de nadere ontwikkeling van kerk en theologie in Roomse zin maakt deze vragen meer en meer overbodig. In de Roomse kerk heeft men aan het Woord zijn kracht en leven ontnomen; het heeft slechts zedelijke aanradende betekenis; het moet wijken voor de sacramenten, die alleen het bovennatuurlijke leven mededelen. Dat deze werken ex opere operato doet de H. Geest geheel terugtreden. In een Roomse dogmatiek zit men eigenlijk bijzonder verlegen met het stuk van den H. Geest. Zelfs zijn werk om de gemeente in alle waarheid te leiden, is Hem ontnomen door de leer van het onfeilbare leergezag der kerk. Dat de paus Vicarius Filii Dei genoemd wordt, geeft te kennen, dat hij bij de kerk de plaats van den H. Geest inneemt. Dit op zij schuiven van den H. Geest, die in wondere vrijmacht werkt hetgeen Hem behaagt, wordt bij Rome bevestigd en voltooid door de leer van de vrije wil" (Vox Theologica, 17e jaarg., Nov. 1946, blz. 39).

In alle eerlijkheid geloof ik dat geen enkel rooms theoloog de leer van zijn kerk hierin ook maar bij benadering juist weergegeven kan zien.

1. „In de Roomse kerk heeft men aan het Woord zijn kracht en leven ontnomen; het heeft slechts zedelijke aanradende betekenis" (het laatste nog eens op blz. 41). Het is de uitdrukkelijke leer der roomse kerk (die zij ook weer in de strijd tegen het modernisme ten koste van smartelijke offers heeft gehandhaafd) dat de gehele Heilige Schrift onder ingeving van den Heiligen Geest is geschreven en als zodanig vrij van alle dwaling, niets bevattend dan onfeilbare waarheid (Zie bv. naast vele andere de uitspraak van het Vaticaans Concilie in Denzinger, *Enchiridion Symbolorum et Definitionum*, No 1787). Zij is ook voor ons in zuivere waarheid „woord Gods". Hieruit volgt dus dat wat de Schrift leert, God leert, waar de Schrift verplichtingen oplegt, God ons bindt, dat waar de Schrift „aanraadt", God het doet. Wordt zo aan het Woord zijn leven en kracht ontnomen? Het is waar dat de meeste katholieken minder bijbelvast zijn dan de meeste protestanten, minder in de bijbel lezen enz., dat ook wijzelf in dit punt een lacune aanwijzen en afkeuren in de practijk van vele katholieken. Maar de leer van de kerk geeft hiertoe geen aanleiding. En het zou nog te bezien zijn of de roomsen minder uit de geest der Schrift leven dan vele niet-katholieken. Ik moge hier een feit onder de aandacht van mijn niet-roomse medechristenen brengen dat in dit soort uiteenzettingen maar al te veel wordt vergeten: heel de *liturgie* van de roomse kerk is doortrokken van het Woord Gods. Men sla er de liturgische boeken, vooral de voornaamste, het missaal en het brevier, maar eens op na. De gelovigen leven niet alleen van het *Enchiridion Symbolorum et Definitionum* en de *Codex Iuris Canonici* (al zou er al veel gewonnen zijn als de buitenstaanders zich steeds allereerst tot deze authentieke bronnen wilden wenden ter informatie aangaande de roomse leer en wetgeving), maar practisch veel meer uit de liturgie die aldus sterk hun mentaliteit bepaalt.

3. „De sacramenten delen alleen het bovennatuurlijke leven mee". Dit is onjuist. Volgens de roomse leer deelt alleen God de genade mede. Zie bv. vraag 325 van de Katechismus ten gebruike der Nederlandse

Bisdommen: „Wat verstaan wij door goddelijke genade? Door goddelijke genade verstaan wij een bovennatuurlijke gave welke God ons tot onze zaligheid geeft, zonder onze verdiensten”. Wel leert de kerk dat God zijn genade met een zekere voorkeur, maar lang niet uitsluitend, meedeelt door de sacramenten.

3. Maar deze „werken toch ex opere operato” en doen dus „den H. Geest geheel terugtreden”? Neen, want volgens de roomse leer werken de sacramenten niet onafhankelijk van Gods werking, maar geheel afhankelijk daarvan. De dikwijls misverstande uitdrukking „ex opere operato” houdt geen onafhankelijkheid in ten opzichte van God, maar een *zekere* onafhankelijkheid ten overstaan van den mens die het sacrament ontvangt; de sacramenten werken door „eigen” kracht (maar die ze geheel van God krijgen), niet krachtens de gesteltenissen van dengene die ze ontvangt; wel wordt volgens de leer van de roomse kerk bij den ontvanger van het sacrament een goede gesteltenis (geloof, berouw enz.) vereist opdat het sacrament zijn werking kan uitoefenen (= God door het sacrament zijn genade schenkt), maar deze uitwerking van het sacrament is geen direct gevolg van de goede gesteltenis van den mens. Het is eigenlijk heel eenvoudig: een mens die zich niet wil bekeren zal door geen honderd biechten vergiffenis van zijn zonde verkrijgen, maar een kind van tien jaren dat met eenvoudig geloof te Communie gaat (= de Eucharistie ontvangt), ontvangt, volgens de roomse leer, door dit nuttigen van het lichaam en bloed des Heren, een inniger deelname aan het leven van Christus zelf (Joh. 6, 57).

Gods werking blijft dus altijd de eerste en voornaamste, de sacramenten kan men zich voorstellen (het is maar een vergelijking) als een soort instrument waarvan God zich bedient om zijn genade mee te delen. Niet alsof Hij ze nodig heeft, zoals de schilder zijn penseel. Hij kan waarsachtig en soeverein werken in den mens buiten alle sacramenten om en doet dat ook. Maar de sensibele tekenen die de sacramenten zijn heeft Hij, — vergeten wij dat nooit! — ingesteld uit barmhartigheid voor den sensibelen mens, zoals het Woord vlees werd uit barmhartigheid voor ons, zondaars. Jesus zeide: „Zo iemand niet herboren wordt uit water en Geest . . .” Sluit het water den Geest uit? Zeggen wij liever: wat zou het water werken zonder den Geest? En ga eens na in de ceremonies van het roomse doopsel of de H. Geest daarbij feitelijk wordt verwaarloosd.

4. „In een roomse dogmatiek zit men eigenlijk bijzonder verlegen met het stuk van den H. Geest. Zelfs zijn werk om de gemeente in alle waarheid te leiden, is Hem ontnomen door de leer van het onfeilbare leergezag der kerk. Dat de paus Vicarius Filii Dei wordt genoemd, geeft te kennen, dat hij bij de kerk de plaats van den H. Geest inneemt”. En passant noteer ik dat wij den paus den plaatsbekleder van Christus op aarde noemen en niet Vicarius Filii Dei. Dat de paus op aarde de plaats van Jesus' enig Zoonschap zou vervullen of vervangen of hoe dan ook, zou zelfs voor den meest geheiden roomse nauwelijks minder absurd klinken dan het idee dat hij de plaats inneemt van den H. Geest. Hij is de plaatsbekleder van Christus als Hoofd der kerk in leiding en lering, niet in verlossende en heiligende functie. Plaatsbekleder wil zeggen dat hij zijn gezag geheel ontleent aan Christus. Het leergezag van de kerk en den paus houdt ook niet in dat zij openbaring kunnen „maken” of scheppen. Het houdt in: ten overstaan van de eenmaal door Christus en de Apostelen gegeven open-

baring volkomen afhankelijkheid, ten overstaan van de leden der kerk een met voor hen bindend gezag interpreteren van die openbaring. Dat hun gezag bindend is komt door de instelling van Christus en daardoor alleen. Het is niet de bedoeling (en het zou ook te veel plaatsruimte eisen) hier de roomse bewijsvoering voor deze punten te geven, maar alleen zo kort mogelijk de roomse leer aan te duiden. Het kerkelijk leergezag blijft dus bij al zijn uitspraken gebonden aan de openbaring en aan het door den H. Geest geïnspireerde Woord Gods. De bijstand van den H. Geest, door Christus aan zijn kerk beloofd, wordt bij al deze uitspraken plechtig en vurig afgebeden. De godsvrucht tot den H. Geest als leider en trooster der zielen neemt, juist bij de meest overtuigde leden der roomse kerk, een grote plaats in hun geloofs- en gebedsleven in. Het onmiddellijk contact van de ziel met God wordt door het leergezag niet aangetast (laat staan vervangen), maar, als het ware van buiten af, beschermd en geleid door de leer der waarheid die behoedt zowel voor wereldse oppervlakkigheid waarin de stem van God wordt vermoord, als voor een hyperindividualistische mystiek.

5. „Dit op zij schuiven van den H. Geest die in wondere vrijmacht werkt hetgeen hem behaagt, wordt bij Rome bevestigd en voltooid door de leer van de vrije wil”. Hierop nader ingaan is in dit bestek onmogelijk. Laat het voldoende zijn te zeggen dat de leer van de vrije wil helemaal geen specifiek rooms dogma is maar een overtuiging van het gezonde mensenvrstand in het algemeen, en dat de geschiedenis van de heiligheid en de mystiek in de roomse kerk afdoende bewijst dat vele van haar leden de overmachtige werking van den Geest Gods in dankbare vrijheid hebben ervaren.

Haaren (N.B.).

W. GROSSOUW.

Boekbesprekingen.

Prof. Dr Adolf Keller, Amerikanisches Christentum heute.
Evangelischer Verlag A.G., Zollikon, Zurich.

Veel wat van onder de rubriek „oecumenica” gerangschikt kan worden, behoort tot het genre der „vluchtige ontmoetingen”. Hier echter hebben we te doen met een boek, dat zeer breede oriëntering geeft, zonder aan de diepte der theologische bezinning te kort te doen. Na een helder historisch overzicht laat Prof. Keller ons de verschillende aspecten zien van het Protestantsch kerkelijk leven in de Vereenigde Staten, als: de plaats van de Kerk in het volksleven, de Kerk in haar eigen wereld (o.a. de prediking), de Amerikaansche theologie, het sociale werk, de arbeid onder de jeugd, Zending, Evangelisatie, oecumenische beweging, pacifisme en relief-work—en hij doet dat op een wijze die van begin tot eind boeit. Geen onderdeel wordt onbesproken gelaten: wie georiënteerd wil worden over de houding van de Kerken ten opzichte van de Volkenbondsgedachte vindt hier evenzeer materiaal als wie iets weten wil over de invloed van Kuyper en Bavinck in Amerika! Maar de grootste verdienste van den schrijver is, dat hij voortdurend doorstoot naar de theologische achtergronden. Zoo draagt dit werk bij tot de geestelijke „bruggenbouw” tusschen Amerika en Europa, die juist nu dringend noodig is. Want bij de lezing ervan realiseert men zich voortdurend hoeveel wanbegrip er te onzent over het Amerikaansch Christendom heerscht. Wij hebben enkele klanken over het „Social Gospel” opgevangen en meenen daaraan dikwijls heel de Amerikaansche Christenheid te

kunnen meten en . . . veroordeelen. „Aber in einer aufscheuchenden Zeit ist auch in Amerika das Wort Gottes wieder zu einem zweischneidigen Schwerte geworden.“ Prof. Keller confronteert ons met theologen als Niebuhr, Mackay, de beide Horton's, die andere geluiden doen hooren dan het oude optimisme en idealisme, en die weer nadruk leggen op de radicale tegenstelling tusschen wereldrijk en Godsrijk. Met duidelijke sympathie geeft de auteur hun gedachten weer. Maar zijn critiek op het „Social Gospel“ is vrij van alle hoogmoed en continentale eigenwaan: in de sociale activiteit der Amerikaansche Kerken ziet hij een element dat wí misschien verwaarloosd hebben. „Es ist vielleicht so, dasz von hier aus die Frage an das Amerikanische Christentum zu stellen ist, ob das Leben Christi in seiner Kirche aufgebrochen ist . . . der Glaube als weltüberwindende Tat, als Werk der Liebe, als Aufbau der Gemeinschaft, als Hilfe und lebenzeugende Freude.“ Mogelijk kunnen wij, in de critieke situatie waarin wij ons religieus en kerkelijk bevinden, verrijkt worden door het deelen in dit „Werk der Liebe“!

Prof. Keller heeft met het schrijven van dit boek diep-oecumenisch werk verricht. Voortdurend dwingt hij ons, positief onze houding te bepalen ten opzichte van dat andere Amerika, dat wij zoo weinig kennen, dat Amerika, dat in de nood van deze tijd het experiment van het geloof en van de liefde wil verrichten. Natuurlijk draagt het boek het stempel van de tijd waarin het geschreven is: de verhouding tusschen Amerika en Rusland heeft wel andere vormen aangenomen dan Prof. Keller in 1943 vermoeden kon — de spanning die daardoor ontstaan is zal stellig ook aan de Kerken van Amerika niet voorbijgaan. En wanneer men de besluiten van de Delaware-conferentie van 1942 leest in het licht van de na-oorlogse toestanden wordt men sterk herinnerd aan de waarschuwing die Barth in datzelfde jaar gaf, om het Manna maar voor één dag te verzamelen en verder te vertrouwen op de belofte des Heeren: „Zie, ik ben met U alle dagen, tot aan het einde der wereld.“ Dat deze waarschuwing ook in Amerika weerklink gevonden heeft, verblijdt ons en geeft ons voor het oecumenisch contact tusschen Amerika en het continent nieuwe moed.

J. v. d. B.

Prof. Dr A. M. Brouwer: „De Gelijkenissen“, (Sijthoff, Leiden 1946; 256 p.p.).

De opzet van deze studie is breed. Behalve exegese der gelijkenissen vindt men in dit boek een goed litteratuuroverzicht betreffende het wetenschappelijk onderzoek der gelijkenissen. Voorts wordt de lezer georiënteerd op het terrein der inleidingsvragen rond de Synoptici.

Tegenover de „formgeschichtliche“ school (Dibelius en ook Dodd), die de gelijkenissen lospelt uit het verband, waarin de Evangelisten ze gesteld hebben, gaat Prof. Brouwer uit van een meer voorzichtige methode. Volgens hem „moeten wij ons tevreden stellen met het verband, waarin de gelijkenissen ons aangeboden worden, in het vertrouwen, dat de Evangelisten Jezus' bedoeling wel hebben begrepen. Vertrouwen wij dit niet, dan heeft het N.T. voor ons zijn waarde verloren, want wij kunnen daarvoor niets anders in de plaats stellen dan wat onszelf daarin aantrekt; en het andere schuiven wij terzijde. Dat wil in zijn consequentie zeggen, dat wij de verkondiging van het N.T. vervangen door onze eigen mening“ (p.p. 246), 247).

Ofschoon deze opvatting een te waarden bescheidenheid verraadt en begrijpelijk is als reactie op de exegetische willekeur, waartoe de Formgeschiede aanleiding kan geven, achten wij deze opvatting toch een belemmering, om tot een waarlijk vruchtbaar onderzoek der gelijkenissen te komen. Ofschoon het inderdaad moeilijk is, een beter kader voor de gelijkenissen te verzinnen, dan waarin de Evangelisten ze hebben geplaatst, menen wij toch, dat dit in sommige gevallen mogelijk is. Het geloof hierin vormt de aantrekkelijkheid van het wetenschappelijk onderzoek der gelijkenissen. Daar Prof. Brouwer uitgaat van het kader, waarin de Evangelisten de gelijkenissen hebben geplaatst, behandelt hij achtereenvolgens Mattheus, Marcus en Lucas (waarom Marcus, het oudste Evangelie en een bron van Mattheus en Lucas, niet voorop?) en de daarin voorkomende gelijkenissen. Deze opzet maakt het nodig, om de zoeven gemenoreerde inleidingsvragen betreffende de Synoptici aan te snijden.

Op p. 218 en 219 bespreekt de schrijver de gelijkenis in Lucas 12 : 58 over verzoeningsgezindheid op weg naar den rechter (gezinspeeld wordt op den goddelijken Rechter, die bij het naderend Oordeel zal rechtspreken) en Mattheus 5 : 25, waarin hetzelfde beeld niet als gelijkenis doch als voorbeeld van verzoeningsgezindheid wordt

gebezigd. Wie bezigt het beeld op de juiste wijze? Prof. Brouwer geeft geen antwoord. Dit is kenmerkend voor het refererend karakter van dit boek. Wetenschappelijk bevredigt dit niet-willen-kiezen echter niet.

Thans mogen enkele opmerkingen volgen n.a.v. de exegese van enige gelijkenissen.

Op p. 76 wordt Mattheus 22 : 10 besproken. Met de mannen van de straat worden volgens den schrijver de heidenen bedoeld. Het komt mij meer waarschijnlijk voor, dat Jezus aan de armen en stillen in den lande dacht (vgl. de Zaligsprekingen). Op p. 133 wordt de gelijkenis van de spelende kinderen (Mattheus 11 : 16v.) als volgt geïnterpreteerd: „Jezus zegt, dat de houding van zijn volksgenooten nauwelijks ernstiger is dan de woorden van spelende kinderen (die elkaar berijmden antwoorden toezingen)”. Naar mijn mening wordt het vergelijkingspunt niet door de woorden van spelende kinderen gevormd, maar door de onwilligheid van een der groepjes kinderen aan de uitnodiging tot deelname aan het spel gevolg te geven.

Op p. 240 wordt $\pi\alpha\rho\rho' \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\lambda\omicron\nu\nu$ (Lucas 18 : 14) met de nieuwe vertaling van het Bijbelgenootschap vertaald door „in tegenstelling met”. Ondergetekende blijft de vertaling van de Statenvert. prefereren (meer dan die). In het „meer dan die” schuilt ironie (vgl. „de gezonden behoeven geen geneesmeester”).

Op p. 228 wordt de gelijkenis van den verloren zoon besproken. De crux van deze gelijkenis is Lucas 15 : 12, waar staat, dat de vader hun (nl. den beiden zoons) het goed deelde. Dit is volgens Romeins recht mogelijk, doch niet volgens Joods recht. Prof. Brouwer vermoedt, dat in het oorspronkelijke verhaal stond: hij deelde *hem* het goed. Dit is volgens Joods recht wel mogelijk. Lucas zou dan, uit Hellenistisch bewustzijn schrijvend, slechts één woord veranderd hebben: in plaats van „hem” schreef hij „hun”. Dit is een trouvaille, doch, wij vragen ons af, of dit waarschijnlijk is. De houding van den jongsten zoon in deze gelijkenis achten wij zo onjoods en zo typischhellenistisch, dat wij twijfelen aan de Joodse origine (m.a.w. de authenticiteit) van deze gelijkenis.

Tenslotte willen wij wijzen op de Christologische achtergrond der gelijkenissen, die de schrijver veronderstelt. Op p. 247 lezen wij: „Wat zijn persoon betreft, is hij (nl. Jezus) de Messias, degene van wien Johannes de Dooper als Elia de voorlooper is; de bruidegom; de zoon, die onderscheiden wordt van de gezonden slaven . . . (etc.)”.

Dat de Evangelisten Jezus als zodanig beschouwd hebben, is aan geen twijfel onderhevig.

Het is alleen de vraag, of Jezus zichzelf als zodanig beschouwde, toen hij dit soort gelijkenissen uitsprak. Inzoverre hij ze uitsprak vóór de Petrusbelijdenis (cf. Marcus 8 : 29 et paral.), achten wij het mogelijk, dat Jezus zichzelf toen nog niet met den eschatologischen Messias identificeerde.

Het nauwe verband tussen Jezus' Messiaans zelfbewustzijn en de bedoeling der gelijkenissen achten wij ondanks des schrijvers stellingname nog steeds niet evident. Dit wil niet zeggen, dat wij ons geheel aansluiten bij Julicher's eenzijdige a-Messiaanse interpretatie, maar wel, dat wij vraagtekens plaatsen bij p. 213 (een „sterkere” is Christus) en p. 220 (men zou kunnen verdedigen, dat de wijngaardenier Christus beduidt).

Grote waardering hebben wij voor de wijze, waarop Prof. Brouwer tussen de Scylla der „konsekwente Eschatologie” (Schweitzer) en de Charybdis der „realised eschatology” (Dodd). doorlaveert.

Hebben wij dus enige bezwaren tegen de bespreking der gelijkenissen binnen het kader der Evangelien en de gelegde band met Jezus' Messiaans zelfbewustzijn, ook tegen enige storende Germanismen (zoals op p. 37: Uitlegging (i.p.v. Uitleg) p. 196; Schijngevolg (i.p.v. schijnsucces), deze bezwaren wegen niet op tegen onze grote erkentelijkheid voor deze voortreffelijk oriënterende, evenwichtige studie, die ongegetwijfeld aanspraak maakt op de belangstelling van wetenschappelijke theologen in en buiten Nederland.

P. D. VAN ROYEN.

Bruno Balscheit, Het Verbond Gods. Inleiding tot het Oude Testament. Geautoriseerde vertaling van Dr H. A. Brongers. Uitg.: Boekencentrum N.V., 's Gravenhage.

Het was een goede gedachte van Dr Brongers om dit in de oorlog verschenen boek van den Zwitsers Oud-Testamenticus Balscheit door zijn vertaling ook voor het Nederlandse gemeentelid toegankelijk te maken. De bedoeling van den auteur was om een niet al te uitgebreide en zwaarwichtige inleiding te geven op het Oude Testament, die voor het gemeentelid en desnoods ook voor hen, die het O.T. geheel ontwend zijn,

begrijpelijk zou zijn. Van elk boek geeft de schrijver in 't kort de historische achtergrond, een schets van de persoon die er eventueel achter staat, de inhoudsopgave en een bespreking van de Boodschap, die het bevat. Bij het laatste staat hij natuurlijk het uitvoerigst stil. Voor den catecheet vormt dit boek stellig een zeer waardevol bezit. Men zou het alleen graag nog wat uitvoeriger en daardoor mogelijk ook nog iets indringender gehad hebben.

Tj. BOELENS.

Gedachten over de vernieuwing der theologische studie. Naar aanleiding van het gelijknamig geschrift van Dr H. Kraemer en ds F. J. Pop. Boeken-centrum N.V., 's-Gravenhage.

Voor wie de theologische studie iets meer betekent dan een haastig voorttijen van examenen tot examenen, zal elk geschrift over een herziening dezer studie opnieuw aanleiding zijn zich te verdiepen in de vragen en problemen die met de gegeven situatie van de theologische faculteit gesteld kunnen worden.

Dr Kraemer wijst in de aanvang van zijn geschrift op een tweeledige instelling t.o. de theologische studie: „profaan beoordeeld, is zij een belangrijke sector der geesteswetenschappen”, terwijl daarnevens het object der eigenlijke theologie de „theologia sacra” is. In het profaan hermeneutisch verstaan ziet Dr K. vooral een aesthetische geestesinstelling. Is deze onderscheiding eigenlijk wel juist? Kunnen we niet beter met W. Köhler zeggen, dat de dogmaticus precies zo denkt als de historicus of de jurist, en dat „das Denken gehört zum unentbehrlichen christlichen Besitz”? Dr K. zegt voorts „theologische studie is meer dan studie alleen”; is dit niet een oneigenlijke zegswijze, die moet luiden: de theoloog is meer dan theoloog alléén? Een niet minder paradoxale uitspraak is het wanneer Dr K. opmerkt dat de theologische studie zich bezig houdt met het indiscutabele goed der Kerk, in Gods openbaring in Christus besloten, met het heilsplan Gods zoals het door den Bijbel van Genesis I tot Openbaring 22 zich aan ons presenteert. Zijn wij met deze stelling in principe niet weer bij de kerkvaders beland, hij het „adversus regulam fidei nihil scire, omnia scire est?”

„De Boodschap Gods aangaande het heil is gegeven niet als object van onderzoek, maar „opdat wij geloven, en gelovende, het leven hebben in zijnen naam (Joh. 20 : 31)” aldus Dr K. Als dit waar is kunnen de studenten inplaats van naar college beter ter kerke gaan. Maar wij zagen bij Köhler, dat ook het denken een christelijk bezit is en dat een Christen zelfs de diepten Gods mag onderzoeken is niet alleen een gedachte van moderne onkerkelijken.

Dat na lezing van het voorafgaande de wet van 1876 het weer eens moet ontgelden zal den lezer nu minder verwonderen. Bij alle bezwaren daartegen prefereert Dr K. toch de principiëel-kreupele oplossing boven de seminaristische opleiding, al was het alleen maar omdat de theologie tenslotte toch de „regina scientiarum” blijven moet. Dit is dan niet geheel in overeenstemming met de uitspraak enige bladzijden verder, dat de theologie ook slechts is een gebrekkig, wetenschappelijk verantwoord getuigenis van de Waarheid Gods.

Verheugend is, dat ook Dr K. het doctoraal examen verplicht gesteld wil zien, waardoor de studie aan de theologische faculteit met die aan alle andere in overeenstemming wordt gebracht. Wanneer we echter vervolgens weer nadrukkelijk horen beklemtonen dat theologie kerkelijke wetenschap is en dat de exegese van O.T. en N.T. naar de „latet-patet” regel van Augustinus het fundamentele vak van de theologische studie moet zijn, dan mogen we toch wel ernstig betwijfelen of hier van een „vernieuwing” sprake kan zijn. Ik denk hier aan het woord van Rauwenhof, dat Roessingh aan het slot van zijn pia desiderata voor de theologische opleiding van den predikant citeert: „Wij moeten meer tonen, dat onze wetenschap zeer zeker tot dezen tijd behoort, en hoe zullen wij dat, indien niet door aan de vragen van dezen tijd al onze aandacht en al onze kracht te wijden? De theologie moet worden geseculariseerd.” Wie meent dat deze zienswijze verouderd is, kan deze bewering toch bezwaarlijk motiveren met verwijzing naar een standpunt, dat zeer dicht nadert aan dat der kerkvaders of met een verwijzing naar de „latet-patet” regel van Augustinus. Voorts ontwikkelt Ds F. J. Pop enkele gedachten over „De theologische studie in de pastorie”.

Van de talrijke opmerkingen die Ds Pop hier maakt noem ik er slechts enkele. Schrijver meent o.a. dat de theologische studie een deel van haar aantrekkingskracht heeft verloren, omdat zij het tempo, waarin gedurende de laatste jaren de dingen zich

ontwikkeld hebben, niet heeft bijgehouden, maar zich heeft trachten te handhaven in verouderde posities. Zij heeft niet tijdig genoeg haar dienende functie t.a.v. de Kerk gezien en zich te lang en te uitsluitend dienstbaar gemaakt aan „de wetenschap”. Merkwaardig is hiertegenover de opmerking van Dr C. J. Bleeker in „De toekomstige taak der vrijzinnige theologie”, dat juist, wanneer de theologie zich te veel laat beïnvloeden door kerkelijke gezichtspunten, zij het peil der middelmatigheid nimmer te boven komt. Een ander bezwaar van Ds Pop is, dat de theologie zich te veel richt op de menselijke kant van de christelijke godsdienst. Hier tegenover stelt een uitspraak van Prof. G. A. v. d. Bergh v. Eysinga in „Theologie als godsdienstwetenschap: „De onchristelijk gescholden wetenschap kan christelijker zijn dan de rechtsgeloovigheid en stichtelijkheid, die om te beginnen reeds een gemis tonen aan de Christelijke deugd der bescheidenheid”. Wanneer volgens den schrijver de studenten en predikanten, zelfs al zien zij het belang van de resultaten van het historisch-kritisch onderzoek in, dan nog niet er over in geestdrift kunnen raken, dan meen ik dat hier eerder de daling van critische behoefte valt te constateren, welke volgens Huizinga een kenmerk van onze tijd is, dan dat een dergelijk historisch-critisch onderzoek aan waarde zou hebben ingeboet.

Aan den hoogleraar stelt Ds Pop niet slechts de eis van degelijke vakkennis, maar hij moet ook bezielde zijn van het intense verlangen om Christus te kennen en de kracht zijner opstanding en de gemeenschap aan zijn lijden. Wanneer dit neer komt op het onderschrijven van een belijdenis, zoals bijv. „staande op de bodem der H. Schrift en de Belijdenisgeschriften” dan worden niet alleen de deuren van de kerk, maar ook van de Universiteit gesloten voor hen, die het onderschrijven van bepaalde formuleringen als bindend niet met hun opvatting van geestelijk Christendom in overeenstemming kunnen brengen.

Na lezing van dit alles, staat mij een uitspraak van Von Dobschütz voor den geest, welke Prof. v. d. Bergh v. Eysinga zijn leerlingen placht in te prenten: „das Katheder ist nicht der Ort für Bibelstunden. Die Umsetzung der streng historischen Exegese in erbauliche Gegenwartsmunze ist . . . die Aufgabe des Pfarrers”. „Een compromis kan onder bepaalde omstandigheden het beste zijn” aldus Dr Kraemer, en zolang „vernieuwing” nog niet veel anders te zien geeft dan een teruggrijpen naar een historisch overwonnen standpunt, houden we het maar bij het compromis.

„De geschiedenis leert ons dat zij ons niets leert” is eens gezegd. Bepaalde hedendaagse theologische stromingen schijnen dit te bevestigen. Maar dit kan „der Weisheit letzter Schluss” niet zijn. Zij die geloven, haasten niet.

Haarlem, Jan. 1947.

S. L. VERHEUS.

Dr H. Faber, „Gedachten over de Kerk in het Vrijzinnig Christendom”, uitg. van Loghum Slaterus, Arnhem, 1947.

De titel van deze ecclesiologische studie zegt niets te veel en niets te weinig. Onderdelen waren reeds in de vorm van tijdschriftartikelen verschenen. In een „Woord vooraf” (kennelijk ter vermindering van een germanisme) wijst de schrijver op het gebrek aan een „duidelijke visie op de kerk” in het Vrijzinnig Christendom, welk gebrek in het bijzonder de vrijzinnigen in de Nederlandse Hervormde Kerk voor grote moeilijkheden plaatst. Nu hoopte Dr Faber door een onderzoek op dit punt bij „moderne theologen” meer helderheid te verkrijgen. Op de resultaten van dit onderzoek laat de schrijver eigen gedachten met betrekking tot de toekomst der ecclesiologie in het Vrijzinnig Christendom volgen.

In het eerste hoofdstuk vinden wij gedachten over de Kerk bij verschillende moderne vaders. Hier worden twee richtingen onderscheiden, nl. een groep die breekt met de Kerk (de „vrije gemeente”) en een groep die haar plaats in de Kerk wenst te blijven innemen, maar toch eigenlijk weinig positieve waarde in de Kerk ziet. In het begin van onze eeuw komt er een kentering, een „positiever kerkwaardering” (germanisme?) breekt zich baan. Bij Prof. de Graaf weet Dr Faber nog een tendens naar een „vrije gemeente” te bespeuren, daarentegen bij de rechts-modernen, waarvan Prof. Heering en Ds F. Kuiper als vertegenwoordigers behandeld worden, een groeiend kerkelijk besef. Een bijvoegsel, dat de overgang tot het volgende hoofdstuk vormt, is gewijd aan het onderscheid dat Ernst Troeltsch in zijn „Sozial-lehren” maakt tussen het „kerktype”, het „sectetype” en het „spiritualistische type”.

Vervolgens wordt in een hoofdstuk „Critische beschouwingen” de achtergrond van de tot nu toe behandelde opvattingen onderzocht. De historische fundering van het oud-moderne vrije-gemeente-ideaal blijkt op een vergissing te berusten. Reeds in het pneumatische karakter van de kring van Jezus in de evangeliën is er naast een morele factor ook een duidelijk „kerkelijke”, namelijk in de charismata die Jezus aan de „jongeren” (germanisme!) overdraagt. Dus geen „vrije gemeente”, als een losse vereniging van individuen, maar een gemeente met kerkelijke trekken. Deze laatste vinden wij in de Acta en bij Paulus in steeds sterkere mate. Gewezen wordt op de „hierarchische Zentralgewalt” der twaalf apostelen, van Jeruzalem uit over alle gemeenten, die Martin Werner heeft gesignaleerd. Ook Werners verklaring van het ontstaan der Rooms-Katholieke Kerk wordt door den schrijver overgenomen, ofschoon tevens in het Rooms-Katholicisme een pneumatisch element tot in onze tijd te constateren valt, al is dit secundair. Luther kende ondanks zijn zeer pneumatische ecclesiologie wel een kerkbegrip: de onzichtbare Gemeente wordt zichtbaar in de bediening van Woord en sacramenten. De secten onderscheiden zich niet zozeer door een pneumatisch, als wel door een moralistisch gemeentebegrip, dat Dr Faber ook „bij Jezus en bij Paulus” terugvindt en waaraan hij dus een goed recht van bestaan toekent. Bij dit sectarisch gemeentebegrip sluit de „vrije gemeente” aan. Tenslotte toont de schrijver in een uitvoerig betoog, hoe de oud-moderne opvattingen, en ook die van Prof. de Graaf, gebaseerd zijn op Kant en Rothe.

In het laatste hoofdstuk „Uitzichten” spreekt Dr Faber vooral als vrijzinnige in de Ned. Hervormde Kerk, en argumenteert dan op grond van zijn onderzoek een zekere reserve tegenover het nieuwe „kerkelijk idealisme” in deze kerk. Ook de „vrije gemeente”-gedachte leeft nog, in Woodbrookerskringen en in de jeugdbeweging bijvoorbeeld, en biedt zeker perspectieven. Het kerkelijk idealisme dient zich te baseren op een beknopte, strikt evangelische belijdenis en veel ruimte te laten voor de „vrije gemeente”vorming binnen de Kerk.

Met dit degelijk stuk werk heeft Dr Faber een probleem aan de orde gesteld dat, ondanks zijn actualiteit, in de vrijzinnige theologie uitermate verwaarloosd wordt. Het probleem is hiermee echter allerm minst opgelost. De weg die voor de Hervormde Kerk aangewezen wordt betekent een utopie. Immers, wat is deze kerk zonder haar Calvinistische belijdenis? Speciaal ook van Doopsgezinde zijde valt m.i. op dit werk wel wat terug te zeggen. Dat Ds F. Kuiper in zijn „De Gemeente in de wereld” alleen maar een Doopsgezinde voorliefde heeft voor het woord „gemeente”, maar dat er even goed „kerk” had kunnen staan, is een stoute bewering. Onder de moderne vaders kent de schrijver terecht een eigen plaats toe aan Prof. Hoekstra met zijn specifiek Doopsgezinde opvattingen. Maar dat Hoekstra's „Beginselen en leer der oude Doopsgezinden” (de anno 1863) de enige bron is waaruit voor de paragraaf, in het tweede hoofdstuk, over „De secte” geput wordt, is zeer te betreuren. Met behulp van de werken van Prof. Kühler, eventueel ook de dissertaties van C. Krahn en H. Wessel — om de studie van bronnen nog maar ter zijde te laten — zou er een zuiverder licht op de Doopsgezinde ecclesiologie in de zestiende eeuw te werpen zijn. Zo „rechtzinnig” als Dr Faber het wil doen voorkomen waren die oude Doopsgezinden zeker niet; en de pneumatische eenheid was voor hen wel degelijk primair, de morele zijde secundair. Zo zullen er ongetwijfeld meer bezwaren tegen wat hier geboden wordt in te brengen zijn. Gelukkig, want nu is er tenminste een goede kans dat er door dit werk een discussie op gang gebracht wordt over dit juist thans zo buitengewoon belangrijke onderwerp.

In de eerste plaats zal deze discussie binnen de verschillende kerkgenootschappen gevoerd moeten worden. Behalve misschien bij de Gereformeerden, ontbreekt thans in alle geledingen van het Protestantisme in ons land een duidelijke ecclesiologie. En is een kerkbegrip — niet van de „onzichtbare”, maar van de eigen kerk — niet eigenlijk de minimum-eis voor het bestaansrecht van een kerkgenootschap?

Moge dit heldere, originele boek in veler handen komen (het schijnt ook voor niet-theologen geschreven te zijn, blijkens de verklaringen van theologische termen), en mogen velen er door aan het denken en tot studie gebracht worden. v. G.

Prof. Dr G. van der Leeuw, „Liturgiek”, 2e druk, uitg. Callenbach, Nijkerk, 1946.

Met de tweede druk van dit bekende werk wordt in een grote behoefte voorzien. Aan de „Voorrede” (waarom dit germanisme?) is een enkel woord „Bij den tweeden druk” toegevoegd, waarin gesignaleerd wordt dat het kerkelijk gesprek over de ere-

dienst sinds het verschijnen van het boek (1940) goed op gang gekomen is. Voor conclusies acht de schrijver de tijd echter nog niet gekomen, zodat thans alleen de literatuurlijsten bijgewerkt zijn. Een uitvoerige bespreking is hier dus niet op haar plaats. „Liturgiek” is een onmisbaar boek voor ieder die predikant wil worden, ook al is het „geschreven voor alle gemeentelieden, die graag iets willen leren”. v. G.

Prof. Dr H. de Vos, „De Christelijke idee der humaniteit”. Inaugurale oratie aan de Universiteit van Amsterdam, uitgesproken op 20 Jan. '47. Uitg. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen.

Keurig systematisch is deze studie opgebouwd — iets dat helaas niet altijd van oraties gezegd kan worden. Na een korte inleiding, waarin de actualiteit van het probleem van den mens wordt uiteengezet, geeft Prof. de Vos een analyse van het begrip humaniteit, dat van antieke oorsprong is. Ten eerste duidt humaniteit het wezen van den mens aan, „in empirischen zin”. Ten tweede wordt het tot normbegrip, impliceert het „ware menselijkheid”. Hieruit wordt een aantal conclusies getrokken. Ten derde heeft humaniteit ook betrekking op de mensheid als geheel, en tenslotte wordt ook de humane gezindheid tussen de mensen onderling met de idee der humaniteit verbonden.

Vervolgens komt Prof. de Vos tot de kern van zijn onderwerp. Thans is de inhoud van de gangbare humaniteits-idee voor de theologen niet te aanvaarden, dus moeten zij een andere, een Christelijke idee der humaniteit geven. De tegenwerping, dat de bijbel het woord humaniteit niet noemt, wordt ontzenuwd met een verwijzing naar het spraakgebruik van het klassieke dogma, dat evenmin strikt bijbels is. Als de (enige) wetenschap die op openbaring berust, heeft de theologie, in enge zin, de „belangrijkste en zelfs beslissende uitspraken over den mens te doen”. In de bepaling van den mens als schepsel Gods ligt de positieve waarde van den mens, hetgeen in zeven punten uitgewerkt wordt. Door de zondeval wordt deze waarde te niet gedaan, maar zij blijft in de bestemming die God den mens heeft toegedacht en die in Christus' incarnatie reëel wordt. Dit is de Christelijke idee der ware menselijkheid. Hierna wordt van de andere momenten van de idee der humaniteit de Christelijke waardering bepaald. Paulus' „Gij zijt duur gekocht” getuigt van de hoge waarde van den mens voor God, die hij echter allerm minst aan zich zelf ontleent, maar aan het offer van Christus. Deze aanhaling lichtte ik uit het laatste gedeelte. Misschien had zij een beter slot gevormd in de lijn van deze rede, dan de zakelijk-practische woorden waarmee Prof. de Vos besluit. Van de toespraken is die tot de collega's der theologische faculteit de aardigste.

Nu door het Humanistisch Verbond een buiten-Christelijke idee der humaniteit gepropageerd wordt, is het goed dat er ook van de zijde van het Christendom een visie gegeven is. Prof. de Vos, die zich op dit gebied al vele jaren beweegt, is hiervoor zeker de juiste figuur. De schrijver blijkt zijn stof dermate te beheersen, dat wij niet eerst verveeld worden met historische beschouwingen, maar dadelijk tot de kern van het onderwerp gevoerd worden, hetgeen zowel de economische besteding van het aantal bladzijden als de leesbaarheid ten goede komt. Enkele druk-, en helaas ook stijlfouten zijn wat hinderlijk.

Rondom het begrip humaniteit en vooral rondom het daarop gevestigde humanisme heerst een Babylonische spraakverwarring. Dat het begrip humaniteit in het Christendom een plaats kan vinden en daar geheel tot zijn recht komt, is overtuigend bewezen in deze studie. Het is echter de vraag, of het zo scherp stellen van de heteronome fundering der Christelijke humaniteit, hoezeer dit ook uit een ernstig geloof voortkomt, in de genoemde spraakverwarring tot beter wederzijds begrip en zo nader tot een oplossing kan brengen.

Ingekomen boeken.

- Prof. Dr G. v. d. Leeuw, „Liturgiek”, 2e druk (G. F. Callenbach N.V. — Nijkerk, 1946).
- Prof. Dr G. v. d. Leeuw, „Onsterfelijkheid of Opstanding” (Van Gorcum & Comp. N.V. — Assen).
- Dr P. A. van Leeuwen, O. F.M., „Het kerkbegrip in de theologie van Abraham Kuyper” (T. Wever — Franeker).
- Prof. Dr G. Sevenster, „De Christologie van het Nieuwe Testament” (Holland, uitg. mij., Amsterdam, 1946).
- Dr M. H. Bolkestein, „Het heilig Avondmaal” (G. F. Callenbach N.V. — Nijkerk).
- J. H. Grolle, „De boodschap van Kohlbrugge nú” (H. Veenman — Wageningen).
- Dr P. J. Kromsigt, „De verzoening, het hart des Evangelies” (H. Veenman — Wageningen).
- Ds P. Visser, „Schetsen Bijbelse Geschiedenis” (Uitgave van de Vereniging „De Gereformeerde Jongelingsbond, Amersfoort 1947).
- Ds C. J. van Royen, „Het licht op de kandelaar” (Van Gorcum & Comp. N.V. — Assen).
- Wilh. C. Jolles, „Tot den Levenden God”, een weg van gedachten, 2e herziene druk (Van Gorcum & Comp. — Assen).
- P. de Zeeuw J.Gzn., „Onze scholen en het verzet” (Uitg. W. ten Have N.V. — Amsterdam).
- Volksonwikkeling — Maandschrift, uitgegeven voor de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen, 22e jaargang no. 6, Maart 1947 (Van Gorcum & Comp. — Assen).
-

Mededeling.

Vrijzinnig Christelijk Studenten Convent.

Op 2 Mei j.l. is door een groep vrijzinnige studenten in de theologie opgericht het bovengenoemde Convent. Dit Convent is voortgekomen uit de verontrusting over de crisissituatie waarin onze hele theologie zich bevindt. Het doel van dit „blok” is een bijdrage te leveren tot constructieve arbeid aan een vrijzinnige theologie, uitgaande van de overtuiging, dat het Vrijzinnig Protestantisme een eigen gestalte is in het geheel van het Christendom en dat nog steeds een eigen vrijzinnige theologie haar goed recht van bestaan heeft, en haar specifieke plaats dient in te nemen in het oecumenisch gesprek. Van deze overtuiging wil het Convent een manifestatie zijn in de studentenwereld.

Evenals het Vrijz. Chr. Convent stelt het Studenten Convent er prijs op met alle nadruk vast te stellen, dat het op generlei wijze zich wil in laten met de huidige kerkelijke situatie; het gelooft slechts, dat niets zozeer de toestand kan verhelderen als het scherp-bepalen van de verschillende standpunten en het duidelijk definiëren van eigen geloofsovertuiging.

Het moderamen is als volgt samengesteld: R. Hensen (Leiden); J. J. van Houste, secret., Keizer Karelweg 335, Amsterdam; A. J. Roodsant (Groningen); S. Verheus (A'dam).

VACANTIE!

De zevende
druk van

Jan Pierewiet

wederom samengesteld o.l.v. BOY WOLSEY
kwam zo juist van de pers.

Prijs f 1.50.

Verkrijgbaar in de boek-, muziek- en sporthandel en bij de uitgevers

VAN GORCUM & COMP. N.V., AAN DE BRINK, ASSEN

Verschenen:

Prof. Dr Th. Enklaar

Problemen der institutionele geschiedenis van Nederland

„De rede-waarmede Dr Enklaar op 30 Sept. 1946 zijn ambt van hoogleraar in de algemene en vaderlandse geschiedenis der middeleeuwen aan de Rijksuniversiteit te Utrecht aanvaardde, geeft kostelijke oriëntering over de problemen en werkers op dit terrein. Achtereenvolgens komen ter sprake: de marken, de oorsprong van de landsheerlijkheid, de ministerialiteit, het ontstaan van de Statenvergaderingen en de theorieën over de oorsprong der steden.”

(Bijdr. tot de Geschiedenis der Nederlanden)

De prijs van deze belangrijke oratie bedraagt f 1.25.

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij de uitgevers

VAN GORCUM & COMP. N.V., AAN DE BRINK, ASSEN

HET KATASTROFALE

door Dr A. TROUW

Een gedegen, voor een ontwikkeld publiek zeer leesbare studie ter verklaring van de drang naar het katastrofale. Het onderwerp, zeker van belang in ons tijdsmoment en de culturele ontwikkeling van Europa, heeft raakpunten met de moderne psychologie van Jung en Stekel, zowel als met de filosofie van Spinoza, Hegel en Bierens de Haan.

Prijs ing. f 4.50, geb. f 5.50.

VAN GORCUM & COMP. N.V., UITGEVERS, ASSEN

Verschenen:

Als deel I van een nieuwe Serie Godsdienswijsbegeerte
„PHILOSOPHIA RELIGIONIS”
onder redactie van Prof. Dr H. v. Oyen zal binnenkort ver-
schijnen:

Argumentum Ontologicum

door

Dr J. L. Springer

Een existentiële Interpretatie van het speculatieve Gods-
bewijs in het Proslogion van S. Anselmus, Aartsbisschop van
Canterbury.

In dit boek geeft de schrijver van Karl Barth's dogmatisch-
theologische verklaring van het ontologisch Godsbewijs van
Anselmus een weerlegging en een geheel nieuwe, door de
filosofie van Karl Jaspers geïnspireerde, existentiële
interpretatie van dit scherpzinnig, middeleeuws argument,
dat door Descartes en Leibniz hernieuwd, door Kant schijn-
baar definitief weerlegd en door Hegel weer in eere hersteld is.

Een historische en een wijsgeerige inleiding gaan vooraf
en toegevoegd zijn een Engelsche samenvatting en een
literatuurlijst.

Prijs ing. f 3.90, geb. f 4.90.

Bestelt dit werk bij Uw boekhandelaar of bij de uitgevers.
VAN GORCUM & COMP. N.V., Aan den Brink, ASSEN

Ter perse

de vierde, vermeerderde en geïllustreerde druk van

DICHTERLAND

door

W. L. M. E. van Leeuwen

In Nederland wordt, meer dan elders, de poëzie be-
schouwd als lectuur voor specialisten, en dat nog wel,
terwijl onze lyriek, volgens een Italiaans literair-histori-
cus, die 40 talen beheerst, mede tot de drie schoonsten
ter wereld behoort. Er zijn in die rijke Nederlandse
dichtkunst vele gevoelige en diepe verzen, die zo een-
voudig zijn, dat ze door iedereen kunnen en moesten
worden gelezen.

Het doel van „Dichterland” is, heel eenvoudig te
wijzen op „het mooie” dat besloten ligt in de ruim 30
opgenomen gedichten van onze beste dichters van
heden en verleden.

Door het opnemen van enkele houtsneden, die wonder-
wel in stemming overeenkomen met de geest der poëzie
waarnaast zij werden geplaatst, is de aantrekkelijkheid
van deze 4e druk nog aanmerkelijk vergroot.

De prijs bedraagt ing. f 2.25, geb. f 3.—.

Verkrijgbaar in de boekhandel en bij de uitgevers
VAN GORCUM & COMP. N.V., Aan den Brink, ASSEN

ARCHIEF
VAN 1947

Oecumene-nummers

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

JOH. VAN DEN BERG (Kampen-a) Hoofdredacteur — W. P. TEN KATE (Utrecht)
Red.-Adm. — W. H. DE JONG (Groningen) — A. G. VAN GILSE (A'dam S.U.) —
G. MOLENAAR (A'dam V.U.) — D. TJALSMA (Leiden) — B. N. LEVERLAND (A'foort)

Alle stukken voor de redactie aan:

D. TJALSMA, HEERENGRACHT 22, LEIDEN

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, f 3.50* BUITENLAND f 3.85*

17e JAAR Nr 6

JULI 1947

INHOUD

Ds H. J. HEERING, Eenheid contra waarheid? . . .	125
Ds W. H. VAN DE POL, Rome's Standpunt . . .	130
Ds R. C. HARDER, Oecumeniciteit en Zending. . .	135
Prof. M. KOK, (Oud Katholiek-Pastoor), De Oecumene- nische beweging en de Anglicaansche Kerk . . .	142
Boekbesprekingen	146
Ingekomen Boeken	148

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN

„De vraag naar het leven aan gene zijde van den dood is zoo oud als de mensheid”

Die vraag behandelt *Prof. Dr G. v. d. Leeuw* in zijn bekende werkje

ONSTERFELIJKHEID of OPSTANDING

De vierde, herziene en uitgebreide druk van dit reeds door zovelen gelezen boekje is zijuist verschenen.

Prijs ingenaaid f 1.25, gebonden f 1.75.

Verkrijgbaar in de boekhandel en bij de uitgevers
Van Gorcum & Comp. N.V. - Assen

Verschenen:

Het begrip psyche in het Nieuwe Testament

door

Prof. Dr J. N. Sevenster

„Nieuwe hoogleraren brengen nieuwe oraties, en zo is er dan ook de laatste maanden uit Amsterdam een stroompje theologische redevoeringen losgekomen. Met die van Sevenster kunnen wij zeer blijde zijn. Op rustige, zakelijke, maar zeer klemmende wijze wordt hier het nieuwtestamentische begrip ziel onderzocht. Dat betekent veel meer dan een philologisch-historisch betoog, het heeft diep insnijdende consequenties voor de mensbeschouwing van het Christendom en vooral voor de verhouding ziel en lichaam en de voorstellingen aangaande onsterfelijkheid en opstanding. Sevenster scheldt scherp de antiek-platonische gedachten van de nieuw testamentisch-israëlitische. De opvatting van de mens als een eenheid, waarbij ziel en lichaam gelijkelijk onder het oordeel en de genade vallen en waarbij niets in de mens uit zichzelf deel heeft aan het goddelijk wezen, wordt hier zeer duidelijk gesteld. Er is, dunkt mij, reden om zich over het optreden van deze hoogleraar zeer te verheugen”

(Prof. Dr G. v. d. Leeuw in *Het Gemeenebest*).

.... Zo is met deze oratie een waardevolle bijdrage geleverd tot het zo gewichtige gesprek over de waarde van den mens in het algemeen, en tot de Christelijke Anthropologie in het bijzonder.

.... daarom zij deze studie voor allen, die in liturgische vragen belangstellen, ter lezing en overweging aanbevolen.

Ds C. Aalders in „Kerk en Eeredienst”.

De prijs van deze belangrijke oratie bedraagt f 1.25.

Vraagt uw boekhandelaar of de uitgevers:

VAN GORCUM & COMP. N.V. - Aan den Brink - ASSEN

Eenheid contra waarheid?

Waar men zich ook maar in het paradijs der oecumeniciteit waant, daar is ook de slang aanwezig, die de mens verleidt van de vrucht der eenheid te eten en het gebod der waarheid te overtreden. Deze slang is zo oud als de kerk zelve. En men kent haar op alle flanken van het Christendom. Wanneer hier een vrijzinnige haar zal trachten aan te wijzen, dan zou het mij niet verwonderen wanneer een gereformeerde in ditzelfde nummer zijn kijker op hetzelfde punt richt. In zekere zin zal het onderstaande dus niets nieuws vertellen. De verhouding van waarheid en eenheid is *het* probleem van de Oecumene.

De groei van de oecumenische beweging en de vrijzinnige kerken.

Söderblom heeft bewust dit probleem trachten te ondervangen door de aandacht van de kerken te richten op de Christelijke dienst aan de wereld, waarbij dogma en kerkorde vooralsnog buiten het gesprek moesten blijven. Zijn openingswoord in Stockholm was een oproep tot boete aan de kerken: „Wij bekennen voor God en de wereld de zonden en misslagen waaraan de kerken schuldig zijn geweest, door gebrek aan liefde en sympathisch begrip. Trouwe zoekers naar waarheid en gerechtigheid zijn van Christus afgehouden, omdat Zijn volgelingen Hem zo onvolmaakt bij de mensheid hebben vertegenwoordigd. De roep van dit uur tot de kerk behoorde te zijn berouw, en met berouw een nieuwe moed, opwellend uit de onuitputtelijke hulpbronnen die zijn in Christus”.¹⁾ Vele vrijzinnige kerken waren hier vertegenwoordigd, tot de unitarische toe. Geen wonder: want als van Calvijn de uitspraak bekend is dat hij gaarne tien zeeën overvoer wanneer hij daarmee de eenheid van de kerken kon bevorderen, dan bestaat er evenzeer een oer-vrijzinnig heimwee naar eenheid, levend zowel uit de eerbied voor het christelijk ethos boven het dogma, als vooral uit de gedachte van de verdraagzaamheid. Waar de vrijzinnigheid aller eeuwen steeds diep doordrongen was hoe gebrekkig iedere menselijke formulering Gods waarheid weergeeft, en hoe derhalve elke kerk een partij-karakter draagt, kon zij in de oecumenische beweging slechts een vervulling harer dromen en overtuigingen zien! Inderdaad: in de oecumenische samenwerking deden de kerken voor het eerst principieel afstand van hun (in wezen Roomse) aanspraken de enig ware kerk op aarde te zijn.

Goed — in de loop van de besprekingen werd het duidelijk dat het christelijke ethos niet los te maken is van zijn eigen geloofsgrond. „Faith and order” moest ter sprake komen, al hield dit uiteraard de rechtzinnige kerken meer bezig dan de vrijzinnige. Minder vanzelfsprekend was, dat, met gebruikmaking van de formule van de Lambeth-conferenties, slechts die kerken werden uitgenodigd „which accept Christ as God and Saviour”. Bewust werd hiermee de oecumenische bereidheid beperkt — men wist toch heel goed dat er christelijke kerken bestonden die deze formule niet

¹⁾ Geciteerd bij J. M. van Veen, Kerk en Oecumenische Beweging pagina 44, uitgave V.C.J.C. 1933.

konden aanvaarden. In Lausanne, 1927, waren, voor zover ik weet geen vrijzinnige kerken vertegenwoordigd; in Edinburgh, 1937, enkele, en die niet officieel. Intussen bereikte de „Life and Work”-arbeid steeds belangrijker resultaten, tot haar grootse conferentie in Oxford en al wat daar vóór, tijdens en na de oorlog op kon worden voortgebouwd. En, op zichzelf zeer merkwaardig, in vele landen werden ook in het Lausanne-werk toch vrijzinnigen betrokken. Niet zonder winst! Gelijk alle kerken, onderkennen ook de vrijzinnige het isolement, waarin hun ontwikkeling hen had gebracht. Ten onzent bijvoorbeeld evenals in Amerika is een vernieuwde vrijzinnige theologie zeker niet te denken zonder de oecumenische stimulansen.

Dat beide bewegingen onder één dak moesten komen, lag in de rede. Toch heerste onder de vrijzinnigen begrijpelijkerwijs de angst, dat Lausanne de hegemonie over Stockholm zou krijgen. Die angst werd bewaarheid door het voorbehoud, dat de Edinburgh-conferentie t.o.v. die fusie maakte: dat de Wereldraad „should come together on the basis of the doctrine of the Incarnation”. Het Provisional Committee, op zijn vergadering te Utrecht 1938, gaf hieraan toe door de Lausanneformule over te nemen: „The World Council of Churches is a fellowship of Churches which accept our Lord Jesus Christ as God and Saviour”. Aartsbisschop Temple schreef hierop een toelichting: „The basis is an affirmation of the Christian faith of the participating churches, and not a credal test to judge churches or persons. It is an affirmation of the Incarnation and the Atonement.” Hoe een dergelijk „affirmation” niet tegelijk een „credal test” zou vormen, was en is niet duidelijk!

De situatie thans.

Georganiseerd is de vrijzinnige wereld buitengewoon slecht. Dit ligt in de aard der zaak: over het algemeen vormen vrijzinnigen immers minderheden in overwegend orthodoxe kerken, die zich zonder moeite bij de Wereldraad aansloten. In ons land geldt dit wat betreft de vrijzinnig-Hervormden, vrijzinnig-Luthersen. Uit verwante groepen in de Anglicaanse kerk, en uit Amerikaanse kerken kwamen stemmen, die zich tegen genoemde basis verzetten. — Ter anderer zijde was voor de *Unitarische kerken* in Amerika, Engeland, Hongarije en Tsjecho-Slowakije de deur, waardoor zij bij Stockholm en Oxford gaarne waren binnengegaan, voortaan gesloten. Zij zoeken en vinden in de „World-Alliance for promoting international friendship through the churches” en in het Internationaal Verbond voor vrijzinnige Christendom en geloofsvrijheid (het I.V.V.C.) hun interkerkelijke samenwerking.

Een derde groep vormden die vrijzinnige of ondogmatische kerken en groepen, die het unitarische standpunt niet deelden. Van deze schijnt de meerderheid van de *Quakers* (Friends) tot aansluiting besloten te hebben. De kleine *Universalistische* kerk in Amerika wees de uitnodiging af. De *Tsjechisch-nationale* kerk, met haar meer dan een miljoen leden, nam in 1938 een resolutie aan, dat zij het haar plicht achtte „to point out the serious danger, which would happen to the Oecumenical Movement as the consequence of the narrowing of the theological basis by reemphasizing the significance of the ancient doctrinal symbols”; zij wees aan-

vankelijk het lidmaatschap af, en nam eerst onlangs een resolutie aan, volgens welke zij deelnemen zal aan allerhande interkerkelijk contact, o.m. aan de studie-voorbereiding voor de conferentie van de Wereldraad in 1948. Een duidelijk voorbehoud schijnt in deze formulering te liggen. De *Algemene Doopsgezinde Societeit* berichtte na ampele discussie, „dat de A.D.S. toetreedt tot de Wereldraad der Kerken, onder handhaving van haar standpunt, dat zij nimmer enige geloofsformulering als bindend kan erkennen.”

De vrijzinnige moeilijkheden treden misschien het duidelijkst aan de dag in de correspondentie tussen de Wereldraad-in- wording en de *Remonstrantse Broederschap*. Toen de uitnodiging om toetreding kwam, vroeg de Broederschap hoe deze formule moest geïnterpreteerd worden — een verscheidenheid van opvatting leeft toch in de verschillende kerken. Harerzijds bracht zij tot uitdrukking een drieërlei protest: 1° de souvereiniteit van God, nog boven Christus, behoort voorop te staan; 2° de formulering „Christ as God” is op zijn minst een uiterst eenzijdige weergave van de N.T.ische boodschap, waarnaast andere erkend moeten worden; 3° de formule hanteert een onevangelisch geloofsbegrip: „accept” behoorde „believe” te zijn, de eerste term is passief, Rooms, alleen in de tweede komt de levende verbinding tussen God en mens voldoende tot uiting. De Broederschap stelde derhalve een formulering voor als volgt (ik citeer uit het hoofd): „... which believe in God as He revealed Himself in Christ, our Lord and Saviour”. — De Secretaris van de Wereldraad, Dr Visser 't Hooft, antwoordde met aanhaling van Dr Temple's reeds genoemde woorden, dat de formule niet als „credal test” bedoeld was, maar als uitdrukking van het feit, dat men zich als *Christelijke* kerken aaneensloot. Waarop de Broederschap liet weten, dat zij zich aansloot, „met behoud van haar gravamina, en in de hoop, dat de Algemene Vergadering van de Wereldraad zijn grondslag zal vastleggen in een voor alle Christelijke kerken ten volle aanvaardbare formule.”

Het *Internationaal Verbond voor Vrijzinnig Christendom en Geloofsvrijheid*, waarin vele vrijzinnige kerken en groepen een ontmoetingspunt vinden en dat tevens contacten onderhoudt met vrijzinnige stromingen in het Jodendom en Hindoeïsme, liet reeds in 1938 een waarschuwend geluid horen. Op zijn eerste conferentie na de oorlog werd dit herhaald in de opnieuw vastgelegde doelstelling: „Het I.V.V.C., in aanmerking nemende dat de Wereldraad der Kerken is gesticht op een dogmatische basis, en dat dientengevolge zowel het Protestantisme als het Rooms Katholicisme begrensd worden door bindende geloofsomschrijvingen, bevestigt opnieuw zijn vrijzinnig Christelijk standpunt en spreekt voor allen in de gehele wereld, die christelijke broederschap verlangen, als zijn overtuiging uit, dat de reconstructie van een verbrijzelde wereld een christelijke gemeenschap vereist, die geen uitsluiting kent en allen toelaat, die het Christendom aanhangen en belijden (who profess and call themselves Christians)”. Hieraan was een discussie voorafgegaan, waarin wordt opgemerkt „that there was something disgraceful in the 'freedom of interpretation' which was kindly allowed by the oecumenical bodies to some of the liberal churches”. Een soortgelijk geluid liet Prof. van Holk in „Theologie en Practijk” van Mei 1947 horen, de toetreding van de Remonstrantse Broederschap betreurende.

Het veel-enig lichaam en de formule.

Deze moeilijkheden worden tot hun proporties teruggebracht zodra we inzien, dat elke groep in de oecumenische wereld een minderheid vormt en zich dus licht een verdrúkte minderheid voelt! Denk aan de Russische kerk, aan de aarzeling van de Gereformeerden, aan de jonge kerken. De oecumene vormt een verscheidenheid, die in haar eenheid gelóóft en die deze hier en daar herkent. Zij leeft bij de gratie van dat geloof en dat herkennen, en minstens evenzeer, ten gevolge hiervan, bij de gratie van een onderling godsdienstig benijden en van zelfkritiek. Waar deze laatste ontbreken, verflauwen de beide eerste. De narigheid is echter tevens, dat de zelfkritiek van de één zo vaak stuit op de zelf-verzekerdheid van de ander! Ieder steke hier de hand in eigen boezem. In casu: iets meer zelfkritiek bij de vrijzinnige groepen, iets meer afgunst t.o.v. de levende orthodoxe geloofswaarheden, ware wenselijk. Maar waar deze te vinden zijn, stuiten zij zo vaak op een rechtzinnige houding van: toe nou, nog een klein stapje, dan ben je ook orthodox! (Zie, om een recent voorbeeld te nemen, de notulen van de Amsterdamse Kerkeraadsvergadering betreffende het beroep van Ds Aris, in het Maandblad van de Vrijzinnig Hervormden te Amsterdam van Juni 1947). In de Oecumene zal men de vrijzinnige evangelie-interpretatie hebben te aanvaarden *zoals zij is* — al mag men daarbij hopen dat *ieder* geloof zich binnen het geheel zal herzien. Deze noodzaak van zelfherziening blijve onverminderd staan, ook wanneer erkend wordt, dat in de verscheidenheid van de geloofsovertuigingen een onvermijdelijkheid en een rijkdom ligt. Onvermijdelijkheid, omdat Gods waarheid alle menselijke formuleringen transcendeert. Rijkdom, omdat die Waarheid zich tevens in vele menselijke geloofsovertuigingen ontvouwt. Zonder de ootmoedige erkenning hiervan is geen oecumeniteit mogelijk. Men doet daarbij goed de vrijzinnigheid niet als *quantité négligeable* te beschouwen. Ook al voert zij slechts in kleine kerken het woord, dit woord vertolkt tevens wat er in brede massa's van het theologisch minder geschoolde kerkvolk leeft, met name in de Angelsaksische landen. Wat men heden uitbant, zou morgen in eigen kring weer opduiken. In hun aller geloof past de basis-formule niet.

Deze is voor ieder vrijzinnig theoloog *onaanvaardbaar*. Dit toe te lichten valt buiten het bestek van dit artikel. Slechts zij vermeld, dat o.i. de N.T.ische bewijsplaatsen, gelijk nog van Niftrik deze in zijn *Kleine Dogmatiek* noemt, toch op twee na op een zeer geforceerde exegese berusten — en van die twee laat Titus 2 : 13 een verschillende lezing in de oudste handschriften toe, en is de proloog van het Johannes-evangelie waarlijk niet in één formule te bannen. Dat „dus Jezus was alleen maar een mens” niet het enige alternatief is, kan iedere vrijzinnige dogmatiek duidelijk maken.

Daar komt nog bij het overbekende gevaar ener formule, n.l. dat zij duizend ketterijen toelaat om er net één te weren. De Wereldraad heeft dit gevaar onderkend, en daarom met nadruk vastgesteld dat de basis niet als toetssteen van andermans geloof was bedoeld, maar als vaststelling van het feit, dat men zich als *Christelijke* kerken aaneensloot. Dr Temple's toevoeging, dat men slechts beoogde een bevestiging van de incarnatie en de verzoening, ziet reeds weer over het hoofd, dat met name

de incarnatie door vele Christenen niet aanvaard wordt! Natuurlijk is, met enige dialectische kunstgrepen, dit punt, gelijk de ganse formule, wel voor allerhande gebruik aanvaardbaar te maken; maar daar is de Wereldraad niet mee gediend, en de waarheid nog minder.

Het wonderlijkste is echter, dat formule en toelichting niet op elkaar passen! In de woorden „Christ as God” ligt op zichzelf de incarnatie volstrekt niet besloten; zij suggereren hoogstens iets als triniteit of desnoods tweenaturen-leer. En het leerstuk van de incarnatie behoeft op zichzelf volstrekt nog niet te leiden tot de aanvaarding van Christus als God. De conferentie van Edinburgh, de oorzaak dus van de basisformule, besloot met een getuigenis, dat als volgt aanvangt: „We are one in faith in our Lord Jezus Christ, the incarnate Word of God”. Hier is de incarnatie niet tegen de achtergrond van triniteit en tweenaturen-leer gesteld; zij is daarmee voor vele vrijzinnige aanvaardbaar! Als men de incarnatie op deze wijze, als de vleeswording van Gods *Woord* en niet God zelf, heeft bedoeld, waarom kan er dan geen betere, passender formulering gevonden worden?

Toch hebben de antwoorden van de Vrijzinnige kerken verraden, dat men daar de noodzaak van een formule op zichzelf wel inziet! Het I.V.V.C. heeft, als vereniging, een zeer bepaald doel. Maar ook de vrijzinnige kerken en groepen wensen een gemeenschap van de Christelijke kerken. Een gemeenschap, waarin theosofen en Christian Scientisten enz. zouden worden opgenomen, leeft niet uit dezelfde waarheid. Enigerlei formule is dus onmisbaar, met alle bovengenoemde gevaren van dien. Persoonlijk lijkt mij dat hetgeen het I.V.V.C. voorstelde, „all who call and profess themselves Christians”, de deur te wijd open laat voor allerlei esoterische wijsheid. Het voorstel van de Remonstrantse Broederschap wijst wellicht in de juiste richting.

Werd dit een pleidooi? Dan vergete men nog één ding niet. Alle oecumenische rapporten spreken van een wonderlijke versterking van de Wereldkerk in de voor haar moeilijkste jaren: tijdens en na de oorlog. Waaraan is die versterking te danken? Aan de grotere dogmatische concentratie? Ik wil het aandeel hiervan zeker niet ontkennen. Maar groter invloed had de onderlinge hulp, duizendvoudig verleend, en de houding der kerken b.v. ten opzichte van het rassenvraagstuk. Daarin zijn de vrijzinnigen waarlijk niet achtergebleven. In dit ethos zag men de waarheid van het Evangelie belichaamd — en was dat ten onrechte? Dit feit moge ons des te behoedzamer maken in het vastleggen van een maatstaf van het geloof.

Conclusie.

Veel kans, dat Amsterdam 1948 de basisformule zal verbreden, lijkt er niet aanwezig. Misschien eerder het omgekeerde! Veel kans, dat de thans aangesloten vrijzinnige kerken terwille van de formule de Wereldraad vrijwillig zullen verlaten, bestaat er evenmin; daarvoor is de samenwerking hun teveel waard, méér dan een menselijke formule; daarvoor is op vele punten de gemeenschap reeds te hecht geworden. Toch zouden zij, in geval geen verbetering intreedt, hun houding moeten herzien.

Op zichzelf is de figuur van een gescheiden optrekken natuurlijk denkbaar en tot zekere hoogte aanvaardbaar. In de gehele kerkgeschiedenis heeft de linkervleugel van het Christendom een eigen functie vervuld

van criticus, van pionier, van stiefkind of kleine broer. De laatste wereldoorlog heeft getoond, dat naast de grote legers de partisanen onmisbaar zijn. Waarom dan geen partisanen?

Omdat de roep van dit ogenblik is een roep tot vereniging van alle evangelische krachten. Omdat het geloof in de eenheid in Christus is ontwaakt in alle kerken, waarbij die eenheid op aarde in de gebrekkigheid en in de rijkdom van de verscheidenheid verwerkelijkt kan worden. Omdat het evangelie leert, dat waarheid en eenheid met elkaar niet in strijd behoeven te zijn, omdat Christus beide is. Moge dat ook in Amsterdam tot uitdrukking komen!

H. J. HEERING.

Rome's Standpunt.

De houding van het Vaticaan ten opzichte van de oecumenische beweging heeft bij de niet-roomse christenen veelal teleurstelling zo niet ergernis en verontwaardiging gewekt.

Het is — zo meent men — Rome blijkbaar nog steeds niet te doen om het welzijn van de christenheid en het heil van de wereld, maar het is haar slechts te doen om handhaving en uitbreiding van eigen macht en aanzien. Rome wil nog steeds niet weten van schuld en bekering. Zij gaat in verstokte zelfvoldaanheid haar eigen weg. Zij luistert niet: zij decreteert slechts. Zij wil niet meewerken: zij wil slechts heersen. De achtergrond van haar spreken en doen is niet ootmoedige erkenning van eigen zonden en gemaakte fouten, maar verblinde eigenwaan; niet nederige gehoorzaamheid aan Gods Woord in de Heilige Schrift en aan de wil van Christus, maar trotse zelfverzekerdheid en ten slotte niets anders dan een eigenzinnige lust tot zelfhandhaving.

Voor een rooms-katholiek, die zijn Kerk van binnen uit kent en die dus ook wel op de hoogte is van de godsdienstige en zedelijke habitus van hen, die de Kerk leiden, is het uiterst moeilijk om ook maar enigszins te begrijpen, op welke feiten zulk een ontstellende visie berust. Op zijn best zal hij haar trachten te verklaren uit onoverwinnelijke vooroordelen ten aanzien van de Kerk van Rome. Gewoonlijk ziet hij echter in zulk een visie de uitdrukking van een hoogmoedig en tevens liefdeloos farizeïsme, dat bij zichzelf slechts zuivere en hoogstaande motieven aanwezig acht, maar dat de onbegrepen houding van de ander zo maar meent te mogen toeschrijven aan motieven, die uit het oogpunt van evangelie en christendom totaal te verwerpen zouden zijn.

Zo ontstaan er telkens over en weer spanningen tussen roomse en niet-roomse christenen, die van affectieve aard zijn: gekrenkte gevoelens, afkeer en wantrouwen. Het zijn gevoelens, die voor het overgrote deel geen grond vinden in de werkelijkheid, maar die veelal berusten op het onvermogen of zelfs op de onwil om de ander te zien, zoals hij is en te verstaan, zoals hij verstaan wil worden. Daarom is het inderdaad verheugend, dat zich hier en daar tekenen beginnen te vertonen van een beter wederzijds begrip ook ten aanzien van het oecumenisch probleem.

„Rome werkt niet samen met de oecumenische beweging, omdat zijn eigen wezen zich er tegen verzet. Indien de oecumenische samenwerking van de kerken in de toekomst belangrijk mocht worden, zullen wij waarschijnlijk bescheidenheid kunnen blijven leren uit het feit, dat er één tegenstelling in de Christelijke wereld zo principieel is, dat het ons niet anders voorkomt, dan dat zij pas bij het einde van de tijden haar oplossing zal kunnen vinden” ¹⁾).

Dit citaat van Dr Patijn geeft de situatie weer, zoals zij werkelijk is. Hier is besef aanwezig van „het volstrekt niet anders kunnen”, dat geëerbiedigd moet worden, besef ook van de diepe ernst en van het principieel karakter van Rome's houding ten aanzien van de oecumenische beweging. Stel dat zij het kon, dan zou zij toch de christenheid een zeer slechte dienst bewijzen, indien Rome haar eigen wezen zou verloochenen. De vraag, waar het hier echter om gaat, is deze: waarop nu eigenlijk de noodzakelijkheid van Rome's afwijzende houding berust.

De eigenlijke grond van de onoverkomelijke moeilijkheid is hierin gelegen, dat het in de oecumenische beweging nu juist gaat om en over de eenheid van de christenheid in de volste zin: eenheid van geloof, van kerkelijke gemeenschap in eredienst en sacrament, eenheid in getuigenis tegenover de wereld, kortom, dat de Kerk in geding is. Want de christenheid als eenheid betekent Kerk. Zodra een probleem oecumenisch gesteld wordt, wordt het eo ipso juist als kerkprobleem gesteld. Het is een van de voornaamste ontdekkingen geweest in de oecumenische beweging zelf, dat ook de verstverwijderde problemen van sociaal of individueel-ethische aard toch alle heenwijzen naar het kerkprobleem.

In de oecumenische beweging gaat het dus om en over de Kerk. Nu neemt volgens de rooms-katholiek in het geheel van de Openbaring ook de Kerk een plaats in. Niet zelfstandig, alsof de Kerk nog iets apart zou zijn naast en min of meer los van Christus, maar juist als een realiteit in onmiddellijk verband met Christus, zo zelfs dat de vraag: „wat dunkt u van de Christus” in het heden niet los te maken is van de vraag: „wat dunkt u van de Kerk”. In zekere zin zullen vele niet-roomse christenen dit wel toegeven, maar hun antwoord op deze vraag is toch wezenlijk anders dan dat van de rooms-katholieken. De moeilijkheid is zelfs niet minder groot, dan die tussen orthodoxe en vrijzinnige christenen omtrent Christus. Voor de orthodoxe christen is Christus zelf de Openbaring van God in het menselijk vlees, zodat Jezus Christus de Eeuwige Zoon van God is. Dit is een geloofsgeheim zo essentieel, dat voor de orthodoxe christen van geen geloof in christelijke zin meer sprake kan zijn, indien niet van deze ene historisch aanwijsbare Jezus van Nazareth beleden wordt, dat Hij God is. Vandaar dat vele orthodoxe christenen elke discussie, die deze basis mist, uitzichteloos en zelfs ongeoorloofd achten.

Hetzelfde geldt voor de rooms-katholiek van de Kerk. Ook de Kerk is voor hem een geloofsgeheim: een geheim, omdat het uitwendig zichtbare op zichzelf niets zegt van het verborgen onzichtbare wezen; een geloofsgeheim, omdat het alleen op gezag van de geloofsverkondiging aanvaard kan worden, dat deze bepaalde uitwendig zichtbare en duidelijk aanwijsbare menselijke gemeenschap zulk een diep geheim in zich bergt.

¹⁾ Dr. C. L. Patijn in *Wending*, jrg. I, nr. 8, blz. 462.

De rooms-katholiek kan het onmogelijk anders zien, of het geloof in de Kerk, zoals dit vanaf de eerste Pinksterdag bestaan heeft en zoals het ook tot uitdrukking komt op tal van Nieuw-Testamentische Schriftplaatsen, heeft altijd betrekking gehad op één bepaalde duidelijk aanwijsbare, door Christus gestichte en door de Heilige Geest in stand gehouden menselijke gemeenschap, die tot het eind van de tijden op gezaghebbende wijze de volle omvang en inhoud van alles wat tot de Openbaringswerkelijkheid behoort zal verkondigen. De Kerk is voor de rooms-katholiek de enige vaste zuil, de enige houdbare grondslag van de geopenbaarde Waarheid. Daarom behoort het tot haar wezen, dat zij volstrekt één en ondeelbaar is, omdat er maar één ware en gezaghebbende en onaantastbare verkondiging van de volle Waarheid en maar één onfeilbaar getrouwe uitleg van de Heilige Schrift en van het Evangelie kan zijn.

De Kerk is dus zelf voor de rooms-katholiek een openbaringsgegeven en tevens door de bijstand van de Heilige Geest de enige onfeilbare verkondigster van de Openbaring. Als het van de mensen (ook van de pausen en bisschoppen) afhing, zou niet alleen de eenheid van het begin af aan in gevaar zijn geweest, maar ook de waarheid van de verkondiging. De honderden komende en gaande interpretaties van het christendom in de loop der eeuwen, die alle gebaseerd heetten op een juist verstaan van de Heilige Schrift en het Evangelie, leveren het bewijs van de onmogelijkheid om met volstreekte zekerheid te kunnen weten, hoe de Openbaring in haar volheid en inhoud verstaan wil zijn.

Juist omdat het in het Christendom gaat om Openbaring en wel om zeer bepaalde openbaringsfeiten en gegevens, die slechts gezaghebbend verkondigd kunnen worden, is elk menselijk gezag, ook dat van een paus of bisschop, ook dat van de meest gezaghebbende theoloog, ontoereikend. Wanneer de rooms-katholiek dan ook niet weet, wat hij met het Schriftgezag zou moeten aanvangen als er geen Kerkgezag was in het heden van elke afzonderlijke situatie, dan berust dit Kerkgezag precies zoals het Schriftgezag op het gezag van de Heilige Geest, die de Kerk in alle waarheid leidt.

Voor de rooms-katholiek spreekt de Kerk door de bijstand van de Heilige Geest volstrekt gezaghebbend. Haar uitspraken zijn voor geen discussie vatbaar. Theologen en gelovigen mogen discussiëren, zoveel zij willen. Wanneer deze discussies echter tot dwaling leiden in zake de Openbaringsgegevens, dan moet de Kerk krachtens haar voornaamste taak als gezaghebbend verkondigster van de Waarheid haar waarschuwend „anathema” spreken.

Deze anathema's van de Kerk zijn in de eerste plaats gericht tot de gelovigen zelf, wie zij ook zijn. Indien een bisschop, een theoloog of wie ook op dit punt de Openbaringswerkelijkheid, die eens en voor goed zo en niet anders gegeven is, zou weerspreken, dan „*anathema sit*”. Hier oordelen geen mensen over mensen. Ieder anathema betekent, dat allen, die tot de Kerk behoren, er aan herinnerd worden, dat de volle omvang en inhoud van heel de rijke en veelzijdige Openbaringswerkelijkheid voor alle eeuwen onaangetast blijft staan tegenover elke menselijke bewering, die ermee in strijd is, ook al zou die dwalende bewering steun zoeken in de Heilige Schrift.

Het gezag van de Kerk is volgens de vaste overtuiging van de rooms-katholiek onafhankelijk van enig menselijk inzicht of begeren. De pausen en bisschoppen onderwerpen zich even stellig en vanzelfsprekend onder dit gezag als de eenvoudigste gelovige. Het gezag van de Kerk berust uitsluitend op haar bovennatuurlijk karakter van Lichaam van Christus te zijn en bezielend en geleid te worden door de Heilige Geest: geheel onafhankelijk van alle menselijke zonden, gebreken en dwalingen. Het is juist, omdat de individuele gelovige zo diep overtuigd is van de onmogelijkheid om persoonlijk de Heilige Schrift en de Openbaring ten volle en juist te verstaan, dat hij zich geheel en al verlaat op het gezaghebbend getuigenis van de Kerk. Hij stelt daarbij niet een menselijk gezag boven het goddelijk gezag van de Heilige Schrift, maar hij is er van overtuigd, dat ook dit in de Openbaring begrepen is, dat de Kerk op grond van de bijstand van de Heilige Geest met goddelijk gezag het laatste en beslissende en voor ieder gelovige bindende woord spreekt en zake de uitleg van de Heilige Schrift. Daarom kan de gezaghebbende verkondiging van de Kerk nooit in strijd zijn met de zin van de Heilige Schrift, maar kan bij een tegenstrijdige uitleg van de Heilige Schrift alleen het levend leergezag van de Kerk de werkelijke zin van de Heilige Schrift doen verstaan.

De katholiek hoort in ieder „anathema” allereerst een waarschuwing aan hemzelf gericht. Het is hem volkomen onduidelijk, hoe er pas een gesprek met andere christenen mogelijk zou zijn na „afschaffing” van de anathema's. Deze maken eerst pas een vruchtbare samenspreking mogelijk. De anathema's zijn immers de bakens, die beletten, dat de individuele gelovigen al discussiërend verzeild zouden raken in wateren, waar elke zekere kennis van de werkelijke inhoud van de Openbaring onmogelijk wordt en de eenheid van de Kerk van Christus op de klippen van de dwaling uiteen zou slaan.

De katholiek komt niet van een bepaald verstaan van de Heilige Schrift tot het geloof van „zijn” kerk, maar hij komt vanuit en door de Kerk tot een juist en zuiver verstaan van de Heilige Schrift. De Kerk is krachtens haar taak en wezen duidelijk aanwijsbaar; zij is één; er is maar één ware Kerk. Anders zou er van een blijvende kennis van de Openbaring geen sprake kunnen zijn. Het is duidelijk, dat voor de rooms-katholiek de roomse Kerk zonder meer de Kerk is. Niet omdat ze rooms is, maar omdat er maar één Kerk is. De rooms-katholiek noemt zichzelf zonder meer katholiek. Er is maar Eén Heilige Katholieke en Apostolische Kerk.

Deze Ene Heilige Kerk, die het Lichaam van Christus is, is uitwendig daaraan kenbaar, dat deze Kerk in de onverstoorbare eenheid van haar structuur en in de innerlijke samenhang der delen door alle eeuwen aan zichzelf gelijk is gebleven. Zij is kenbaar aan de onwrikbaarheid, waarmee zij door alle eeuwen de volle omvang en inhoud van de Openbaring bewaard heeft dwars tegen de honderden wisselende interpretaties van Christendom in. Zij is kenbaar ook aan het Apostolisch gezag van Petrus en de Apostelen, zoals dit door alle eeuwen door de bijstand van de Heilige Geest blijft voortbestaan in dat van de paus en bisschoppen dwars tegen hun menselijke zwakheden en zonden in. Zij is kenbaar aan het Heilig Misoffer en aan de Sacramenten en Wijdingen, zoals deze vanaf de eerste dag de zichtbare tekenen geweest zijn van Christus verborgen tegenwoordigheid en van de genadewerking van de Heilige Geest.

Deze Ene ware Kerk is en blijft onaantastbaar ook al zouden de leden nog zo te kort schieten in persoonlijke geloofsdoordenking en geloofsbeleving, ook al zouden er tijden geweest zijn van dieptestand in het religieus, ethisch en culturele leven van de gelovigen. Wanneer de katholiek gelooft in deze ene, bepaalde, Katholieke Kerk als in de ene ware Kerk, dan berust dit geloof niet hierop, dat hij zich in verblinde eigenwaan stelt boven andere christenen en zou menen, „de waarheid in pacht te hebben” en alle mensen geneigd zou achten tot dwalen behalve zichzelf.

Evenmin betekent het geloof van de katholiek in het feit van een objectief gegeven Openbaring, dat hij God zou willen voorschrijven, hoe deze spreken moet ¹⁾. Een dergelijke voorstelling berust op een verwarring tussen Openbaring en Spiritualiteit. Ook de katholiek moet in meditatie en gebed telkens opnieuw luisteren naar Gods Woord tot hem persoonlijk. Niemand weet van te voren, wat God hem al of niet te verstaan en te doen zal geven. Ook de katholiek is dagelijks aangewezen op zondenbelijdenis, op bekering, op gebed. Niemand heeft de beschikking over Gods genade. God gaat met iedere gelovige een eigen weg, een „*mirabilis via*” en niemand zal in staat zijn God de wet voor te schrijven. Maar heel het persoonlijk, geestelijk en godsdienstig leven, waarin alles afhangt van Gods genade, beweegt zich binnen de objectieve werkelijkheid van de Kerk. Want even zo zeer als het waar is, dat God mens is geworden, even zo zeer is het waar dat de Kerk er is. Wij hebben dat niet bedacht of gedecreteerd. De Kerk is deel van de nieuwe Openbaringswerkelijkheid; zij is het Lichaam van Christus en slechts in en door deze Ene Heilige Katholieke Kerk worden wij onderricht in de volle Waarheid en ook alleen in en door deze Ene Heilige Katholieke Kerk hebben wij allen, roomsen en niet-roomsen, deel aan het Heil van Christus.

Juist dit geloof ten aanzien van het wezen van de Kerk moet het standpunt bepalen, dat Rome inneemt ten opzichte van de oecumenische beweging. Zij is ervan overtuigd, dat zij krachtens haar apostolisch gezag datgene wat „de fide” is niet discutabel mag stellen, maar dat zij slechts gehoorzaamheid mag vragen aan haar laatste en bindend woord, voor zover het tot nu toe in de geschiedenis reeds is gesproken. Dit gezag wordt echter door de andere christenen niet erkend. Het is voor hen niet de enige weg tot een onfeilbaar zekere geloofsfundering en tot oplossing van bestaande tegenstrijdigheden. De Katholieke Kerk kan en mag haar gezag niet prijsgeven en haar diepste wezen niet verloochenen. De andere christenen stellen echter tal van zeer essentiële vragen betreffende geloof en zeden aan de orde op een wijze, alsof het laatste en bindende woord nog niet gesproken was.

Gegeven het feit van zulk een fundamentele en principiële tegenstelling in de wijze, waarop men tot eenheid in geloof, kerkorde en getuigenis tegenover de wereld moet geraken, zou het onverantwoordelijk irreeël zijn, indien deze tegenstelling gecamoufleerd zou worden en men met elkaar zou gaan spreken, alsof die tegenstelling slechts een verschil in menselijke opinies was in plaats van een reële en tot op het eind der tijden bestaande tegenstelling, die in de Werkelijkheid is gegrond.

¹⁾ Prof. Dr G. van der Leeuw in *Ned. Theol. Tijdschrift*, jrg. I, blz. 210.

Indien de Katholieke Kerk mee zou doen aan de oecumenische beweging, zou zij oneerlijk handelen ten opzichte van de andere christenen. Zij zou als het ware haar eigenlijke wezen verborgen moeten houden. Zij zou misverstand wekken; zij zou illusies wekken, die nooit verwezenlijkt kunnen worden; zij zou voortdurend in de veroordelende houding moeten staan, in 't bijzonder waar het betreft de resoluties van de oecumenische conferenties; zij zou krachtens haar wezen niet anders dan moeilijkheden kunnen scheppen en de oecumenische beweging zou alle bewegingsvrijheid gaan missen. Het is een bewijs van het grote respect, dat de Katholieke Kerk heeft voor de oecumenische christenen buiten haar volle gemeenschap, dat zij door haar onwrikbare houding de feitelijke situatie zo zuiver mogelijk heeft weten te bewaren.

W. H. VAN DE POL.

Oecumeniciteit en Zending.

Behalve de Conferenties die kortweg als de Oecumenische plegen te worden aangeduid, hebben in deze eeuw nog enkele andere plaatsgevonden, die in de christelijke wereld nauwelijks minder van zich hebben doen spreken dan de eerstgenoemde: de Internationale Zendingsconferenties, bijeengeroepen door de Internationale Zendingsraad, een stichting van de bekende „captain of missions”, Dr John Mott, die evenzeer bekendheid verwierf als oecumenisch bisschop, of, zo men wil: als apostel van de oecumeniciteit. Terloops zij, onder heenvijzing naar deze grote figuur, vermeld, dat er wel eens gesproken is van een „personele unie” tussen Zending en Oecumenische Beweging.

Van deze Internationale Zendingsconferenties ligt de laatste, in 1938 in Tambaram gehouden, nog menigeen vers in het geheugen.

Men zou de Internationale Zendingsraad, naast de Oecumenische Beweging, een tweede haard van oecumeniciteit kunnen noemen. Evenzeer als op de Oecumenische Conferenties hebben christenen van allerlei type en afkomst in de Internationale Zendingsconferenties elkaar ontmoet, met elkaar leren omgaan en een schat van geestelijke ervaringen opgedaan, die ongetwijfeld als oecumenisch mogen worden gequalificeerd.

Oecumeniciteit betekent immers vóór alles een nieuwe vorm van christelijke gemeenschapsoefening.

Bij deze oecumenische gemeenschapsoefening past een bepaalde dispositie, die men als regel in stilte en strijd zich eigen moet maken.

Oecumeniciteit is nu eenmaal iets anders dan een theoretisch kennis nemen van de theologische positie van kerkelijk anders behuise christenen. Men dient, voordat men zich tot een oecumenisch avontuur begeeft, zich rekenschap te geven van deze theologische positie. En men kan hiervoor tot op zekere hoogte (misschien is het beter om te zeggen: tot op zekere diepte) voor wat de grotere kerkelijke groeperingen betreft wel terecht bij de bestaande handboeken van kerkgeschiedenis.

Maar oecumeniciteit kan men zich op deze manier stellig niet verwerven. Oecumeniciteit is een geestelijke ervaring, die slechts binnen het bereik ligt van hem, die er zich voor open stelt.

En deze ervaring vergt het uiterste van het geduld, de aandacht en de fantasie. Men moet leren luisteren, en dat is een grote kunst, die met zelfverloochening in wezenlijk en diep verband staat. Men moet bereid zijn om de medechristenen ernstig te nemen; om door te dringen tot de verborgen kern van hun geestelijke bestaan.

Wanneer men zich al deze moeite niet bespaart, kan het plotseling, als bij verrassing gebeuren, dat men stuit op een diepe gemeenschap, op een verborgen verbondenheid, die men huiverend herkent als „gemeenschap in de Heer”.

Herhaaldelijk leest men van lieden die werkelijk door deze oecumenische ervaring zijn heengegaan, de bekentenis, dat zij hieruit als uit een nieuwe geboorte zijn tevoorschijn gekomen: „Het kan nimmer meer worden zoals vroeger”.

In de tweede plaats is oecumeniteit ook wel aangeduid als een nieuwe vorm van christelijke deemoed.

Behalve dan met het zoeven genoemde geduld zal het in de oecumeniteit ook niet gaan zonder schuldbelijdenis en verootmoediging voor God. Men kan nog zozeer overtuigd zijn van het goed recht van de eigen kerkformatie om afzonderlijk te staan; men kan ter verklaring van het verschijnsel van de kerkelijke gedeeldheid nog zoveel belangrijke en interessante gezichtspunten ontsluiten, tenslotte blijft er de schuld. En in deze schuld heeft men als christenen gezamenlijk verantwoordelijkheid te nemen, solidair te zijn.

We zouden de oecumeniteit te kort doen, wanneer we naast de gemeenschapsoefening en de deemoed, als derde, niet noemden: de verantwoordelijkheid. Wanneer men elkander in oecumenisch verband zoekt, met de vaste wil om aan de bestaande vervreemding een einde te maken; en wanneer men over deze vervreemding schuld belijdt, dan komt dat mede voort uit het bewogen inzicht van hoe schadelijke betekenis de christelijke verdeeldheid wel is. Niet alleen voor de christenheid zelf, maar vooral ook voor de wereld. De christelijke oecumeniteit is mede ontvlamd aan de woorden van Johannes XVII, waar Christus bidt voor de eenheid der zijnen, „opdat de wereld moge bekennen dat Gij mij gezonden hebt”.

Men is niet zo naïef om te menen dat de wereld zich terstond bekeren zou, wanneer de christelijke eenheid aan de dag zou treden. Maar men beziet de aangehaalde woorden toch met ernstige verontrusting, omdat in het licht hiervan de christelijke verdeeldheid stellig wijst op een tekort aan verantwoordelijkheid jegens de wereld.

Van hieruit is het gemakkelijk om te komen tot het vierde: het missionaire aspect van de oecumeniteit. Ware oecumeniteit (er is veel surrogaat!) verliest de wereld nimmer uit het oog. Zij kent iets van de bewogenheid over de scharen, waarvan het Evangelie zo telkens weer spreekt. En zij zoekt wegen en middelen om de moderne, gesaeculariseerde wereld te bereiken met het woord, het getuigenis, de daad, die ruimte schept en uitzichten opent.

Dit alles zou geschreven kunnen worden zowel van de Oecumenische Beweging als van de Internationale Zendingsraad. De sfeer waarin beide organisaties zich bewegen, de gedachten en overleggingen die haar optreden beheersen, het geestelijk klimaat van beide, — dat alles mag kortweg worden aangeduid als: oecumeniteit.

Het is dan ook waarlijk geen wonder dat de Wereldraad der Kerken en de Internationale Zendingsraad onlangs hebben besloten om elkaar in de naam, bij wijze van ondertitel, te vermelden. Zózeer gevoelt men over en weer de familieband. Men wil in de toekomst een veel nauwer samengaan, een geestelijke en organisatorische penetratie over en weer.

In het voorbijgaan mag de vraag worden opgeworpen of deze nauwere aaneensluiting hier en daar geen moeilijkheden zal opleveren. Er is wellicht hier en daar een kerk, die zich schoorvoetend heeft aangesloten bij de Internationale Zendingsraad, maar die grote bezwaren heeft tegen aansluiting bij de Wereldraad. Wordt deze kerk niet in een moeilijke positie gebracht? En anderzijds is er wellicht wel een kerkelijke groepering, die opgewekt deelneemt aan de Oecumenische Beweging, maar die zich op 'n afstand houdt van de Zending. Geldt voor haar niet precies hetzelfde?

Hoe deze moeilijkheden uit de weg worden geruimd, zal de toekomst leren. In ieder geval zal het plan tot nauwere aansluiting nergens op al te grote verwondering stuiten. Ieder die enigszins in beide organisaties was ingewijd, had het kunnen voorzien dat het op de duur tot een nauwere aansluiting komen moest. Ook hier speelt waarschijnlijk de bovengenoemde „personele unie” wel een rol, zij het ook niet de beslissende.

De winst, welke de oecumeniciteit voor de zending betekent, is zonder twijfel belangrijk.

Maar al te vaak en al te lang werkten de christelijke zendingen in de verschillende delen van Azië en Afrika naast elkaar voort, zonder van elkanders methoden kennis te nemen. En dat terwijl men in alle sectoren toch hoe langer hoe meer voor dezelfde problemen kwam te staan. En ook maar al te vaak en al te lang werkten de christelijke zendingen in dit opzicht naast elkaar voort, dat ze met volkomen voorbijgaan aan elkander voortgingen met de planting van jonge kerken. Dat hieruit een noodtoestand moest voortkomen is duidelijk.

En dat hiertegen op den duur verzet moest rijzen van de kant van de jonge kerken zelf, eveneens.

In sommige delen van Azië kwam het tot ernstige verwijten. De christelijke zendingen werd voor de voeten geworpen dat zij westerse kerkelijke en theologische geschillen hadden overgeplant op het zendingsveld. 't Bedroevend resultaat hiervan was, dat in plaats van één krachtige inheemse kerk, thans een aantal onderling sterk rivaliserende christelijke denominaties waren ontstaan, meer opgevoed in loyaleiteit ten aanzien van een vreemde buitenlandse kerk, dan ten opzichte van hun eigen volk. In sommige delen van Afrika bleken de geïmporteerde geschillen een uiterst vruchtbare bodem te vinden. Om de minste en geringste reden scheidde men zich soms af, als ware het om de christelijke verdeeldheid ad absurdum te voeren.

En in China kwam het zover dat een groot aantal christenen weigerde om zich bij enige kerk aan te sluiten, beducht voor een heilloze onderlinge concurrentie en partijstrijd. Christenen wilden zij trachten te zijn, maar de kerk betekende voor hen: afsluiting en een geestelijke onvruchtbaarheid . . .

Niet dat dit alles nu bij toverslag anders werd na de eerste Conferentie van de Internationale Zendingsraad.

Maar toch veranderde er in onze eeuw bij de zending iets.

Oecumeniciteit is óók een vorm van religieuze zelfcritiek. Wie met haar in aanraking komt gaat de eigen geloofsvorm, het eigen geestesgoed met nieuwe, critische blik bezien. Hij gaat onderscheiden tussen religiositeit *a* en *b*.

Zo ook kwamen de onderscheidene zendingen tot critische zelfbezinging. Was men werkelijk vrij geweest van een geestelijk imperialisme? Had men niet al te klakkeloos getracht om eigen vormen van liturgie en belijdenis aan de jonge kerken op te leggen en ze zodoende in te lijven bij een organisatie van westerse origine, gevormd in een strijd van westerse christelijke meningen?

Behalve deze religieus-critische zelfbezinging betekende de oecumeniciteit voor de zending nog veel meer. De Internationale Zendingsraad legde er zich op toe om de bij de verschillende zendingen in gebruik zijnde methoden met elkaar in aanraking te brengen. Een ongelooflijke verscheidenheid was dat! Hoe verschillend werd er gedacht over de verhouding tussen het Evangelie of het Koninkrijk Gods en de bestaande godsdiensten of culturen. Was de een geneigd om het Koninkrijk Gods te zien als de vervulling van het heidendom, de ander zag hier een besliste antithese. De plaats en waarde van het Oude Testament was hiermee uiteraard direct verbonden.

En zo ontstond uiterst moeizaam en aanvankelijk uiterst verward het oecumenische zendingsgesprek.

Een grote variëteit van godsdienstige en theologische inzichten trad in het licht. En men kan zich wel voorstellen dat dit wel eens een gevoel van uiterste beklemming en verlegenheid gaf. Per slot van rekening was de bedoeling van het oecumenisch zendingsgesprek niet gelegen in de theoretische kennisname van oneindig veel meer of minder theoretische gezichtspunten. Er bestond voor dit gesprek een practische noodzaak. Er moesten in de zending allerlei beslissingen worden genomen, die niet konden wachten. Het christelijk getuigenis was in het geding! Wat leverde de wereld waarin de zending dagelijks te arbeiden had, niet aan vragen en problemen op!

We doen maar een willekeurige greep: Sloot de christelijke zending werkelijk oncritisch en onvervaard aan bij een westers gevoel van macht en meerwaardigheid? Hoe had de zending te staan tegenover het westerse imperialisme, en tegenover de Oosterse tegenvoeter hiervan: het Nationalisme? Had de zending zich te onthouden van politiek en zich uitsluitend toe te leggen op de evangelische boodschap? Maar hoe dan met de jonge christenheid, die met toenemende klem en aandrang om leiding en raad vroeg in politieke keuze? Of ook: Had de christelijke zending tot dusver wel genoeg rekening gehouden met de economische en sociale omstandigheden van het volk waaronder zij werkte? Had zij niet teveel voorbijgezien aan de noodzaak om de jonge kerken diep te doen wortelen in haar omgeving; en was zij er niet aansprakelijk voor, dat deze jonge kerken vaak alle verband en aansluiting met haar omgeving verloren hadden? Een indrukwekkend deel van de Tambaramrapporten is geheel aan dit vraagstuk gewijd. Men kan welhaast met zekerheid zeggen, dat er geen zendeling is die niet heeft kennis genomen van de uitgebreide en gedetailleerde onderzoekingen die aan dit rapport ten grondslag liggen. En men kan veilig aannemen, dat voor vrijwel alle zendingsarbeiders deze onderzoekingen

eenvoudig een openbaring waren, die hen hun eigen werk met nieuwe ogen leerde bezien!

Behalve dus religieuze zelfcritiek betekende oecumeniciteit voor de zending een geweldige verrijking en verdieping van het inzicht in de problemen van het zendingswerk.

Het oecumenische zendingsdenken mag wijzen op een groot aantal uiterst bekwame onderzoekers en echt-wetenschappelijke werkers, mensen van groot formaat. Zij hebben zeker niet minder betekenis dan die andere figuren die in het oecumenische zendingsleven zo telkens naar voren treden: de lichtgevende dragers van een echt-bijbelse vroomheid, die door hun eenvoudig geloofsgetuigenis, waarachter een leven van onbezweken toewijding aan een eenvoudige taak staat, de samengekomen menigte tot in het diepst van de ziel wisten te ontroeren.

Hoevele zendingsarbeiders zijn van een internationale zendingsconferentie teruggekeerd met een nieuwe inspiratie!

In de dagelijkse praktijk van een plaatselijke zendingstaak kan men licht het gezicht verliezen op het grote, wereldwijde verband van de zending, op de Wereldkerk, waaraan men tenslotte toch bouwen mag. Ieder rechtgeaard zendingsarbeider leert zijn roeping steeds opnieuw en dieper verstaan als een goddelijk geschenk, de vrucht van een bijzondere verkiezing. Maar dat neemt toch niet weg dat men zo nu en dan toch afstand moet kunnen nemen van zijn eigen werk, om het als deel van het geheel te zien. Dat werkt uitermate inspirerend. En vooral wanneer men dan hierbij verkeren mag in een gelijkezinde gemeenschap en in een sfeer van echt-christelijke vroomheid, dan keert men gesterkt tot zijn arbeid terug.

In de derde plaats betekent de oecumeniciteit voor de zending een niet onbelangrijke versteviging van het prestige. Dat klinkt wat werelds, maar is toch niet zo bedoeld.

Het christendom heeft onder de volken van Azië en Afrika een betere naam dan het verdient. Wat het christendom zowel in het Westen als in het Oosten te zien geeft is nu niet zó doorzichtig en zuiver, dat men rekenen mag op een diepe waardering. En wanneer dan ondanks dit alles toch het christendom een goede naam heeft, dan mag men welhaast spreken van een wonder van genade!

Zendingsstatistieken weten ons een indruk te geven van het percentage christenen onder de volkeren van het Oosten. Deze statistieken spreken op een eenvoudige en beklemmend duidelijke manier van „de onvoltooide taak”, een onderwerp waaraan een ander deel van de Tambaramrapporten is gewijd. Maar zendingsstatistieken geven toch allerm minst een volledig beeld. Zij zwijgen over de kerstenende invloeden die zijn uitgegaan in het leven en denken van de buitenchristelijke volkeren.

Ik denk hier bij voorbeeld aan enkele verschijnselen in de Mohammedaanse wereld. Hoewel de Islam plaats heeft voor de barmhartigheid van God, heeft hij toch niet bepaald zich toegelegd op werken van barmhartigheid jegens de mensen. Van een uitgaan in de heggen en stegen om te zoeken wat verloren is, weet de Islam toch eigenlijk niets. Dat schijnt wel een exclusief christelijke zaak. Maar wanneer nu in moderne tijden in de Islam zoiets ontwaakt als een sociale zorg en het werk van ziekenverpleging en kinderbescherming wordt ter hand genomen, dan mag hier, dunkt me,

gesproken worden van een brok gekerstende Mohammedaanse cultuur.

Het christendom heeft op de Oosterse volken dieper invloed geoefend dan zendingsstatistieken zouden doen vermoeden. En de oecumeniciteit heeft aan het prestige van het christendom belangrijk bijgedragen. Een westerse demonstratie van macht kan de Oosterling imponeren. Maar een westerse demonstratie van deemoed heeft toch dieper effect.

Wat anderzijds de zending voor de oecumeniciteit betekent en betekenen kan lijkt mij evenzeer de moeite van het overwegen waard.

De zending roept de oecumeniciteit op om tot de uitersten der aarde te gaan. Zij opent voor de oecumeniciteit perspectieven zó diep, dat men duizelt. De ontmoeting tussen Oost en West is nog altijd een précaire aangelegenheid. Men heeft van weerszijden moeite om zijn houding te bepalen. Men heeft tastend te zoeken naar iets gemeenschappelijks. Men tracht daarom elkanders interessen te verkennen. Men sluipt met enige nieuwsgierigheid en tegelijk met enige argwaan om elkaar heen. En het einde is dikwijls, dat men zich teleurgesteld afwendt.

Maar de zending opent nieuwe mogelijkheden. Oost en West kunnen elkaar ontmoeten onder het gewelf van het Evangelie. Er is een nieuwe gemeenschappelijkheid, „niet met handen gemaakt, maar eeuwig in de hemelen”. Kan de bestaande oecumeniciteit deze nieuwe mogelijkheid aan? De toekomst zal het leren! Want weliswaar heeft de oecumeniciteit altijd voor het Oosten opengestaan. Altijd zijn er ook vertegenwoordigers van de Oosterse christenheid op oecumenische conferenties tegenwoordig geweest. Maar van een werkelijke wederzijdse penetratie is tot dusver nog weinig gekomen. Dat is een taak (misschien is het beter om te spreken van: een belofte) die voor de huidige en de volgende generaties is weggelegd.

Behalve deze verwijding van gezichtskring betekent de zending voor de oecumeniciteit ook een scherpe prikkel tot daden. Oecumeniciteit mag vooral niet blijven hangen in stemmingen en gevoelens. Als een trompetstoot moet over de oecumenische christenheid telkens weer de roep weerklinken: God roept ons, broeders, tot de daad! En het kon wel eens de roeping van de zending en de „jonge kerken” zijn om deze roep van tijd tot tijd helder en doordringend aan te heffen!

Niet dat de oecumeniciteit zonder de zending in een sfeer van beschouwelijkheid zou blijven steken. Het zou stellig niet billijk zijn om dat te zeggen. Maar de zending zou in dit opzicht iets bestaands kunnen versterken. Zij mag en moet stellig aandringen op grote initiatieven, op gedurfde ondernemingen.

Dat de oecumeniciteit de innerlijke kracht en fantasie heeft om dergelijke grote ondernemingen op touw te zetten, daarover mogen we wel wat optimistisch gestemd zijn. Na de bevrijding van Europa heeft een echt christelijke oecumeniciteit-van-de-daad zich weldadig geopenbaard. Wie zich nog niet met jaloerse blikken heeft leren vergapen aan de Amerikaanse welvaart en rijkdom, heeft achter menig geschenk iets zien oplichten van de wereldwijde broederschap van de christenheid. Hetzelfde zou gezegd kunnen worden van andere landen. Wij hebben als Hollanders telkens weer de oecumeniciteit-van-de-daad aan den lijve kunnen ondervinden. En wanneer we daarvoor blind zijn geweest, dan hebben we ons diep te schamen!

In de derde plaats kan de zending de bestaande tegenstellingen in de westerse christenheid naar het tweede plan helpen terugbrengen, helpen ontdoen van haar historische overbelasting.

Eenvoudig door te spreken, en telkens maar weer te spreken van de nood der millioenen in Azië en Afrika. Door aan te dringen op aansluiting, op concentratie van geestelijke krachten, op grote klaarheid in het belijden van Jezus Christus en op diepe bereidheid om met het Evangelie op deze nood der millioenen in te gaan.

De zending roept tot boetedoening.

Ze behoeft de oecumeniciteit voor saecularisatie.

Ze kweekt zin voor wereldverhoudingen. Wat is de rivaliteit van twee kerken die elkander zeer na staan, maar op leven en dood elkaar bestrijden, gemeten aan de ontmoeting tussen christendom en heidendom, christendom en islam in de landen van Azië, waar het grootste deel van de mensheid omgekerstend voortleeft?

Doet boete, en bekeert u! En zo niet, Ik zal uw kandelaar wegnemen!

Oecumeniciteit en Zending zijn voor ons in Holland allerminst theoretische aangelegenheden.

De Japanse interneringskampen hebben vele zendingsarbeiders jarenlang in een diep en vruchtbaar contact met elkaar gebracht. En het is dáár geweest, dat vele plannen zijn uitgewerkt voor de nieuwe opzet van de zending in Indonesië.

Er is over deze plannen nog niet veel gepubliceerd, omdat het zo nodige overleg met de Indonesische kerken nog niet heeft kunnen plaatsvinden. En zij zijn het toch, die in de eerste plaats haar oordeel over deze plannen moeten geven.

Er is sprake van een centrale hogere theologische opleiding, waaraan alle zendingen en jonge kerken zouden kunnen medewerken, en waarvan ook allen gelijkelijk zouden kunnen profiteren. En voorts schijnt heel het werk van de opleiding van inheemse ambtsdragers onder de ogen te zijn gezien. Geen wonder! In de opleiding van haar dienaren klopt het hart van de kerk!

Wat er verder aan plannen tot opbouw van het christelijk en kerkelijk leven in Indonesië op stapel staat, moet hier blijven rusten. Vast staat dat de christelijke zending in Indonesië aan oecumeniciteit bezig is te winnen.

Is het niet oecumenisch zuiver gedacht, wanneer een christelijke zending zich wendt tot de Indonesische Kerk op haar voormalig arbeids-terrein, en deze haar diensten aanbiedt? De vanzelfsprekendheid: De oorlog is nu gelukkig voorbij, en nu komen wij natuurlijk weer terug!, is hier principiëel van de hand gewezen. We zeiden immers al: oecumeniciteit is een nieuwe vorm van christelijke deemoed.

Of de Nederlandse christenheid een duidelijk oecumenisch type bezig is op te leveren, schijnt mij zeer twijfelachtig. Eén zwaluw maakt nog geen lente. En enkele oecumenische topfiguren van Nederlandse nationaliteit te kunnen aanwijzen, betekent nog geen oecumenische vernieuwing van de Nederlandse Christenheid!

De zending kan in dit opzicht belangrijke diensten bewijzen. Maar het zal haar niet meevallen om in de geestesgesteldheid van de Nederlandse Christenheid op korte termijn iets te veranderen.

Van een ecumenisch leven in ons Vaderland is dunkt me al even weinig sprake als van een zendingsleven.

De interessen in Holland liggen nu eenmaal anders.

Wie het onder ons opneemt voor oecumeniciteit en zending, moet bedenken dat hij een eenzaam en doornig pad betreedt!

Niettemin zou ik willen besluiten met te zeggen: Welgelukzalig is hij die met vreze en beven besluit om deze weg te gaan!.

R. C. HARDER.

De oecumenische beweging en de Anglicaansche kerk.

Om tot een goed begrip te komen van de huidige positie van de Anglicaanse kerk ten opzichte van de oecumenische beweging, is het noodzakelijk eerst een korte blik te werpen op de geschiedenis van de Kerk van Engeland.

Reeds in de 4e eeuw vinden we een georganiseerde kerk in Brittannië. Nadat de Romeinen omstreeks het midden van de 5e eeuw het land verlaten hebben, drijven de binnenvallende Angelen en Saksen de Keltische bevolking en daarmee het Christendom al spoedig geheel naar het Westen, naar het berglandschap van Wales, waar de kerk een moeilijk en geïsoleerd bestaan leidt. Het is één van de belangrijkste daden van Paus Gregorius de Grote geweest, dat hij de H. Abt Augustinus naar Engeland zond, om de grotendeels heidense volken daar te bekeren. Na aanvankelijk succes volgden al spoedig tegenslagen. Het heidendom won in Midden-Engeland weer veld. Maar onverwachte hulp kwam van de zijde van de Iroschotse kerk, die vanuit het Noorden (Hi, Iona), onder leiding van Abt Aidan zending bedreef, met het klooster Lindisfarne als centrum. Zo stootten beide missie's op elkaar, eerst vijandig, maar tenslotte komt toch een verzoening tot stand (synode van Streanesholch, 664). Daarmee was voor de toekomst een eigen stempel gedrukt op de kerk van Engeland. Enerzijds was er een geestdriftige bewondering voor het aeterna Roma, anderzijds bleef een sterk besef van „nationale kerk” bestaan. Tot de verovering van Engeland door de Noormannen (1066), hadden de pausen slechts weinig te vertellen in de aangelegenheden van de Engelse kerk. Maar Alexander II wilde hierin verandering brengen en aan Engeland, evenals de rest van Europa, Rome's suprematie duidelijk doen gevoelen. Willem de Veroveraar ging met een pauselijk banier zijn tocht beginnen: de prijs voor zijn bereidverklaring om Engeland van God en Petrus in leen te aanvaarden en de Paus de Pieterspenning te betalen. Dit betekende de volledige romanisering van Engeland, die echter steeds slechter verdragen werd. Een anti-pauselijke gezindheid groeide, aangewakkerd nog door de revolutionaire leringen van Wyclif (†1384). De weg naar een kerkhervorming was voorbereid, maar een kerkhervorming die een totaal ander karakter zou dragen dan op het vasteland. Men wilde breken met Rome, misbruiken uitroeien, de kerk zuiveren, maar het Katholicisme als

zodanig ongerept bewaren. Droevig was het dat een figuur als Hendrik VIII, begaafd maar tegelijk ook een wellusteling, dit tot stand moest brengen. Hendrik wilde vasthouden aan een Katholieke kerk, vrij van Rome, wat hem ook gelukte. Maar na zijn dood, deden zich, onder de gewetenloze voogden van de jonge Eduard VI, al spoedig reformatorische invloeden van het vasteland gevoelen. Dan begint een strijd tussen de katholieke en reformatorische richting, die tenslotte de kerk volkomen uitput en haar in een toestand van laksheid en onverschilligheid achterlaat. — Pas in het begin van de 19e eeuw wordt zij uit haar slaap gewekt door een tweetal grote „revivals”: een evangelisch réveil, als uiteindelijk gevolg van de prediking van John Wesley (1703—'91), en een katholiek réveil, The Oxford Movement (1833—'45) met als voormannen: Keble, Newman en Pusey. Het gevolg van deze réveils was een ontplooiing van activiteit, tot op heden toe, als nooit tevoren, maar tegelijk ook weer: een verscherping van de oude tegenstellingen binnen de éne staatskerk.

Zo zien wij heden ten dage een drietal stromingen in de Anglicaanse kerk: de Anglo-katholieken (een katholiserende stroom), de Evangelicals (reformatorisch gezind) en de Modernists (voornamelijk academici, onder de invloed van liberale, critische theologie). Toch zou het verkeerd zijn te denken dat de Anglicaanse kerk op deze wijze ongeveer in drie delen verdeeld is. De meeste geestelijken zowel als leken behoren tot geen van deze richtingen, worden er echter wel in verscheiden mate door beïnvloed. De Anglo-Katholieke richting, die als katholiserende stroom ten alle tijde in de Kerk van Engeland aanwezig was, heeft vooral sedert de Oxford-Movement een hoge vlucht genomen. Op de voorgrond staat bij hen de leer aangaande de Kerk. Evenals de Evangelicals leggen zij de nadruk op een persoonlijke bekering (al wordt het woord niet direct gebruikt), maar daarmee moet gepaard gaan het lidmaatschap van de Kerk en deelneming aan het Sacramentele leven. Het depositum fidei is toevertrouwd aan de bisschoppen als opvolgers der apostelen, op wettige wijze in synode vergaderd. Door veel tegenwerking is de Anglo-Katholieke richting vaak min of meer revolutionair geworden. Een uiterste vleugel streeft hereniging met Rome als laatste doel na (gesprekken van Mechelen, 1921—'25) Lord Halifax). Uittredingen, vooral in de aanvang van de Oxford-Movement (J. H. Newman), waren het gevolg, vaak min of meer uit wanhoop over de tegenwerking in de staatskerk. Meer en meer echter groeide een waarachtig Katholiek besef, dat bouwde op Schriftuur en Traditie van de ongedeelde Kerk, met verwerping van alle Roomse toevoegsels van later tijd, onder handhaving vooral van de vrijheid van de nationale kerk met eigen tradities, riten en ceremoniën.

De Evangelicals leggen bijzondere nadruk op de verzoening, de rechtvaardiging door het geloof, en de noodzakelijkheid van persoonlijke bekering tot God. Zij sluiten aan bij de reformatorische tendenzen, die onder Eduard VI hun intrede in de staatskerk hebben gedaan. Daar zij lange tijd de heersende stroming in de kerk waren hebben zij alle voordelen van een behoudende partij. Hun puriteinse opvattingen, beroep op persoonlijke vrijheid en de roep van „no popery” vinden sterke weerklank in het engelse volkskarakter. Toch willen zij zeer beslist binnen de oude Kerk van Engeland blijven, maar staan vooral in hun opvattingen over eucharistie en bisschopsambt vierkant tegenover de Anglo-Katholieken. De

Modernists zijn niet direct van de twee bovengenoemde groepen te onderscheiden. Zij vormen een theologische richting aan de Universiteiten, die het eerst een wetenschappelijke bijbelcritiek aanvaardden. Zij vinden in gematigde vorm hun aanhangers onder Anglo-Katholieken en Evangelicals.

Draagt de Anglicaanse Kerk door deze vereniging van diverse stromingen reeds een zeer eigen karakter, het feit dat zij Staatskerk is („Establishment”), geeft haar daarenboven nog weer een bijzonder accent, wat elders niet gevonden wordt. De koning van Engeland is nog altijd „hoogste bestuurder” over de kerk. De grote vraag is nu: wie heeft gezag in zake leer en ritus, de Kerk of de Staat? Het herziene en door de kerk goedgekeurde Book of common prayer werd in 1928 door het Lagerhuis verworpen. Dat betekende dus dat het Lagerhuis, waarin vele niet-anglicaanse, ja zelfs niet-christelijke leden zitting hebben, hoogste rechter is over de leer van de Staatskerk! De bezwaren zijn wel duidelijk. Vandaar ook de beschuldiging dat de bisschoppen vaak meer dienaren van de Staat zijn, dan dienaren van de kerk. Vandaar de wel eens revolutionaire gezindheid van de Anglo-Katholieken.

Uit het voorgaande moge enigszins duidelijk geworden zijn de zeer bijzondere positie van de Anglicaanse kerk in de Oecumene, die door Dr H. van der Linde in zijn, zojuist verschenen, zéér gedegen en belangwekkend proefschrift ¹⁾, zelfs als een „ecclesiologisch raadsel” bestempeld wordt.

Deze Anglicaanse kerk heeft echter reeds sedert de vorige eeuw een warme belangstelling voor en een groot aandeel gehad in de herenigingspogingen van de gescheiden kerken. Ik wijs hier slechts op de vriendschappelijke betrekkingen met de kerken van het Oosten (sedert de 17e eeuw), de Unionskonferenzen in Bonn van 1874 tussen Anglicanen, Oosters-Orthodoxen en Oud-Katholieken, de oproep tot hereniging van de Lambethconferentie van 1920, de intercommunie met de Oud-Katholieke kerken (1930), The scheme of Church Union in South India, het gesprek met de Freechurches, de vriendschappelijke betrekkingen met de kerken van Zweden en Finland etc. Ik wil hier slechts één naam noemen, die voor altijd met de oecumenische beweging verbonden zal blijven: William Temple, de te vroeg gestorven Aartsbisschop van Canterbury.

Uit deze korte opsomming blijkt wel welk een groot aandeel de Anglicaanse kerk in het herenigingswerk onzer dagen heeft. Maar daaruit blijkt ook, dat er samenwerking en hereniging wordt en is gezocht enerzijds met Oosters-Orthodoxe kerken en Oud-Katholieke kerken, anderzijds met de verschillende protestantse kerken. Het karakter van de Anglicaanse kerk moest daar noodzakelijk toe leiden. Maar het betekent een gevaar voor de Oecumenische beweging. Want de Anglicaanse kerk dreigt (oproep Lambethconferentie 1920!) door uiteindelijk brugkerk tussen Rome en de Reformatie te willen zijn, wel eens te veel af te zakken naar het compromis, voor tweeërlei uitleg vatbaar, wat toch nooit vruchtdragend kan zijn, en wat uiteindelijk zelfs storend en remmend op de oecumenische beweging zou kunnen werken. Vandaar ook de bezorgdheid, die uit het werk van Dr van der Linde spreekt, om met de Anglicanen verder in zee te gaan. De schrijver, die zijn reformatorisch standpunt nergens verloochent, aarzelt of hij nu het gesprek binnen de Oecumene met de Anglicanen zal voeren zoals met Rome, het Oosten, de Oud-Katholieken

¹⁾ H. van der Linde, Rome en de Una Sancta, blz. 174.

en het modernisme, dus als haeresie, of als met een kerk binnen het kringetje van de Una-Sancta, waarvoor schrijver de Reformatie een voldoende brede grondslag noemt ¹⁾. Hier ligt inderdaad een groot probleem voor de toekomst van de gehele oecumenische beweging. Hoe zal de komende ontwikkeling van de Anglicaanse kerk zijn? Zal deze kerk naar binnen en naar buiten zo vol compromis blijven als tot nu toe? Of zal zelfbezinning haar in de toekomst een scherper gemarkeerde positie doen innemen? Ik meen dat vele tekenen in laatstgenoemde richting wijzen. De Aartsbisschop van Canterbury betoogde reeds in 1937 in een opvallende rede: „Dieser Aufruf (Lambethconferentie 1920) dürfe, so entgegenkommend er sei, nicht zum Anlass genommen werden, die wirklich vorhandenen Glaubensverschiedenheiten einfach zu ignorieren oder herabzusetzen, um durch die Methode, möglichst alle Differenzen künstlich zu verkleinern, eine Einigung herbeizuführen” ²⁾.

Aan Anglicaanse zijde ziet men zelf beter het gevaar in van het compromis, zo b.v. in verband met de kwestie van het ambt en de apostolische successie. Dit vooral is ook één van de belangrijkste punten bij de onderhandelingen met de Freechurches. Maar het gaat daarbij niet alleen om presbyteriaal- of episcopaal stelsel, neen, hierbij is de gehele ecclesiologie in het geding, ja uiteindelijk de verhouding Verbum Dei-Traditio. „Es wird mir immer deutlicher, dass alle Diskussion über die Gültigkeit des Kirchenamtes eine Zeitvergeudung bedeutet, solange nicht bezüglich der Lehre vom Amt eine Übereinstimmung erzielt worden ist”, zo schrijft Dr Moss in de „English Catholic” ³⁾. In dit opzicht zien we dat de Anglicaanse kerk, onder invloed van de steeds groeiende Anglo-Katholieke stroming, in nauwe aansluiting bij Oosters-Orthodoxen en Oud-Katholieken, terugkeert tot een zuiver Katholicisme. Geen „Sola Scriptura”, want ondanks alle reformatorisch theoretiseren, blijft het toch altijd waar dat de Kerk uit „het” Evangelie leefde, nog voor de Evangelieën geschreven waren. Altijd was het het levende Woord, de viva vox, die het Verbum Dei verkondigde, ook toen er nog geen Schrift was. (Verg. Rom. 10, 17). En deze „viva vox” is blijven verkondigen, ook toen zij het Verbum Dei uit het geschreven Woord putte. Zo werd het depositum fidei, de *κοινωνία πίστεως* als een blijvend bezit verder gedragen, overgedragen. Het is onjuist als Rome zegt dat dit depositum niet volkomen in de Schrift ligt besloten; de traditio kan noch mag de Openbaring, ons in de heilige Schriftuur geschonken, vermeerderen of verminderen. Het is even onjuist als de Reformatie zegt, dat dit tradere ophield zodra de Kanon van het nieuwe Testament was afgesloten, want niet alleen Marcus, Johannes, Paulus en Petrus, ook Ignatius, Polycarpus, Irenaeus, Cyprianus e.a. bezaten dit depositum ⁴⁾.

Daaruit voortvloeiend: géén eenzijdig „sola fide” en „sola gratia”, met al hun consequentie's.

Vandaar ook in de Anglicaanse kerk een steeds meer groeiend Kerk-besef, een zich steeds sterker vastklemmen aan ambt en apostolische successie, als vaste waarborgen voor een ongeschonden doorgeven van het depositum fidei.

¹⁾ H. van der Linde, Rome en de Una Sancta, blz. 315.

²⁾ Intern. Kirchl. Zeitschrift, 1935, blz. 103.

³⁾ Intern. Kirchl. Zeitschrift, 1941, blz. 179.

⁴⁾ Verg. Intern. Kirchl. Zeitschrift, 1939, blz. 51 e.v.

Zo zien we dan ook een zekere gereserveerdheid optreden ten opzichte van het South India Scheme ¹⁾, al verlokken juist misschien de zendingskerken de Kerk van Engeland het meest tot de „compromis”houding.

De toekomst zal moeten uitwijzen of de Anglicaanse kerk deze Katholiserende (niet-„Roomse”!) richting blijft uitgaan. Het zou een oplossing betekenen van het „ecclesiologische raadsel”, het zou een duidelijke afbakening betekenen van het „katholieke” deel in de Oecumene, bestaande uit Oosters-Orthodoxen, Oud-Katholieken en Anglicanen. Het zou tenslotte het spreken met de Reformatie vergemakkelijken en tevens vruchtbaarder maken.

Amersfoort, Juni 1947.

M. KOK.

¹⁾ Intern. Kirchl. Zeitschrift, 1945, blz. 83.

Boekbesprekingen.

Probleme des Selbstmordes, Dr Med. Fritz Schwarz, Bern, 1946, 128 pp., f 7.65.

Enige weken geleden deelde de radio mede, dat er in Januari en Februari van dit jaar te Berlijn 331 gevallen van zelfmoord waren geconstateerd. Hiervan waren 81 daders lijdende aan een ongeneselijke ziekte, terwijl een zestal de leeftijd van veertien jaar nog niet had bereikt. De 244 overigen waren op de een of andere manier levensmoe geworden mannen en vrouwen.

In 1940 stierven in Zwitserland 50759 personen, waarvan 549 door verkeersongelukken en ... 996 tengevolge van zelfmoord.

Deze beide gegevens doen zien, dat het wel de moeite waard is om de zelfmoord als probleem van ernstige aard in onze samenleving te beschouwen. Het tweede is ontleend aan de Inleiding van bovengenoemd boek, dat wel het meest recente is op dit terrein.

Bedenken wij, dat de „toestand”, internationaal en nationaal nu niet bepaald „vredig” te noemen is, ja, dat in oorlogstijden het aantal zelfmoorden in oorlogvoerende landen *lager* is dan in tijden van vrede, dan zal het zeer zeker de moeite lonen te trachten iets te weten te komen van de motieven, die zovelen ertoe brengen de dood te verkiezen boven het leven.

Onwillekeurig denken we, dat zelfmoorden excepties zijn en op rekening van krankzinnigen geschoven moeten worden. Daarom is het goed de mening van Prof. Schwarz te horen over „den Selbstmord des geistig Normalen”. Immers zijn rijke ervaring als Professor für gerichtliche Medizin an der Universität Zürich doet hem zeggen, dat de daders lang niet altijd in een abnormale geestestoestand verkeren (p. 81).

Kortom dit boek moet wel het lezen waard zijn voor iedereen, die zich nog verwondert, dat het aantal zelfmoorden niet hoger is.

Diezelfde waarde heeft ongetwijfeld ook nog de in opzet aan dit boek verwante dissertatie van Dr M. M. den Hertog: „De zedelijke waardering van de zelfmoord”; maar aangezien deze studie uit 1913 is, heeft men toch de gedachte, dat de getekende situaties en genoemde motieven verouderd zijn. Inderdaad is b.v. de statistiek t.a.v. dit onderwerp zeer verbeterd. Hierover spreekt het vijfde hoofdstuk bij Schwarz. Men kan immers maar niet de aantallen der landen naast elkaar zetten, zonder met aantal inwoners en verschillende omstandigheden te rekenen. Berekent men het aantal jaarlijkse zelfmoorden per 100.000 inwoners, dan vergeet men dat het aantal zelfmoorden beneden de vijftienjarige leeftijd zeer gering is. Men moet dus rekenen met 100.000 inwoners, zonder de sterfgevallen beneden de 15 jaar. „Corrigeert men op deze wijze, dan blijkt b.v. voor Zwitserland over 1921—1925 het *cijfer* niet 32, maar 32 te zijn!

Niet gemakkelijk is het voorts te zeggen, wat zelfmoord eigenlijk is.

Door zijn functie bij de politie te Zürich is Schwarz niet in de eerste plaats als medicus aan het woord, maar schenkt aandacht aan de stimulans van de verschillende verzekeringen, aan geslacht, beroep, jaargetijden, weersgesteldheid en godsdienst. Zo is b.v. de zelfmoord onder protestanten meer in zwang dan onder rooms-katholieken!

Hier is dan het punt waar het boek van Prof. Schwarz aanvulling en uitwerking zou behoeven om voor theologen van nog groter belang te worden. Temeer daar de schrijver het voorkómen van zelfmoord niet uitgesloten en vooral de taak van medici, psychiaters en geestelijken acht. Immers heel vaak is de nadering van de poging voor een nauwkeurig waarnemer duidelijk.

Het zou wel eens kunnen zijn, dat het slagen van een poging een enkele maal op rekening van den medicus of geestelijke gesteld moet worden, die het slachtoffer in zijn moeilijkheden niet voldoende bijstond.

De grote waarde van dit boek voor theologen lijkt mij, dat in de meeste gevallen de noodlottige gedachtingang ontstaat en gevoed wordt door wat voor theologen „kleinigheden” zijn (althans in hun prediking als „bijzaken” getekend worden): geldnood, heimwee, huiselijke onenigheid, senile aftakeling, ongunstig milieu en dergelijke. Het lezen zal onze prediking aanmerkelijk actueeler kunnen maken. Het zal doen zien hoe in het leven van velen het begrip „Kerk” helemaal niets betekent en hoe de opvatting van het leven dikwijls helemaal niets te maken heeft met „zonde”, „levenslust” e.d. Veten en hulpbehoefte, milieu en alcohol spelen vaak een grotere rol dan op de kansel en in de pastorie vermoed wordt.

Leiden, 20 April 1947.

A. J. DEN TONKELAAR.

**Beschikkingsrecht over leven en dood door
Prof. Dr M. C. van Mourik-Broekman.**

Leopold's Uitgevers Mij.

Het laatste geschrift van den inmiddels overleden hoogleraar van Mourik Broekman behandelt een aantal problemen, die in zekere zin altijd actueel zijn, doch thans wel bijzondere belangstelling genieten.

De vraagstukken, die aan de orde komen: zelfmoord, euthanasie, oorlogsverplichting, doodstraf en de sterilisatie — men zou zich kunnen indenken, dat het vraagstuk van de geboortebepijking aan de orde ware gesteld — worden alle, beginselvraagstukken als het zijn, bekeken van vrijzinnig protestants standpunt. Daardoor wordt de lezer, die dit standpunt niet deelt, herhaaldelijk tot het maken van opmerkingen en objecties geprikkeld. Wanneer de schrijver polemiseert met de Calvinisten ter zake van de doodstraf en bij hen „een zeker staatsabsolutisme op theocratischen grondslag” meent te ontdekken, miskent dit toch wel volkomen het feit dat in de vorige eeuw en ook thans het juist de Calvinisten zijn geweest, die opkwamen voor de rechten en vrijheden des volks tegenover de staat. Schrijver haalt trouwens zelf de uitspraak van Dr A. Kuyper aan, dat de overheid wijke zodra een onderdaan zich op zijn conscientie beroept.

Deze en meer opmerkingen die te maken waren, doen overigens niets af van de waardering die wij voor dit boek hebben. De wijze waarop de schrijver de belangrijke problemen, waarover de literatuur niet zomaar voor het grijpen ligt, sine ira et studio behandelt, doet weldadig aan.

Ons lijkt dit boek onder meer uitnemend geschikt om als leidraad voor bespreking te dienen op kringen waarop b.v. oud-academici of studenten van verschillende levensbeschouwing en studierichting elkaar ontmoeten en de in dit boek behandelde onderwerpen aan de orde zouden kunnen komen. Men zal er met Prof. van Mourik Broekman als gids geen spijt van hebben!

Mr A. ZEEGERS.

**Dr W. J. Kooiman, De Nederlandsche Luther-
sche Gemeenten in Noord Amerika, 1649—1772.
Uitgeverij W. ten Have, Amsterdam, 1946.**

In deze rede, uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleeraar in de faculteit der godgeleerdheid aan de Stedelijke Universiteit van Amsterdam en aan het Evangelisch Luthersch Seminarium, biedt Dr Kooiman ons een boeiende en documentair goed gestaafde uiteenzetting van de betekenis van de Nederlandsche Luthersche gemeenten in Noord Amerika voor de ontwikkeling van het Amerikaansch Luthersch kerkelijk leven, voornamelijk ten opzichte van de kerkelijke organisatie. Het eerste gedeelte van de rede houdt zich bezig met de niet altoos aangename

verhouding tusschen de Lutherschen en de Gereformeerden in de overwegend Gereformeerde nederzetting in Nieuw Amsterdam. Toen de vrijheid van godsdienst-oefening de Lutherschen eindelijk toegezegd werd, namen zij als grondslag voor de kerkelijke organisatie de Amsterdamsche Kerkenordonnantie, van 1592, opgesteld onder invloed van de Gereformeerde presbyteriale organisatie. In breedte maar toch ook in duidelijk omlinjende trekken toont de schrijver aan hoe deze zakelijk of geheel is overgenomen door andere Luthersche groepen in Amerika, en eindelijk door Mühlenberg als basis is aanvaard in het samenstellen van de definitieve constitutie van de gemeenten in Pennsylvania, die weer toonaangevend zijn geweest voor de verdere ontwikkeling van de Luthersche kerkelijke organisatie in het verloop van haar leven in Amerika. In het gematigde Pietisme van Mühlenberg, in de democratische geest van het Amerikaansche volk, en in de Amsterdamsche Kerken-ordonnantie die zich bij deze geest aansluit kan men vinden, aldus de schrijver, eenige hoofdlijnen die het Luthersch kerkelijk leven in de Vereenigde Staten beheerscht hebben.

H. R. BOER.

J. H. Grolle, v.d.m., *De boodschap van Kohlbrugge nú!* H. Veenman & Zonen, Wageningen, 1946 (59 bladzijden).

De schrijver, die zich, op aandringen van prof. Kraemer, richt tot de jonge predikanten en theologische studenten, wil ons Kohlbrugge doen zien in zijn betekenis voor onze tijd. Niet omdat hij hem uit het stof van de 19e eeuw wil opdiepen en conserveren als belangrijke figuur uit de kerkgeschiedenis zonder meer, maar omdat Kohlbrugge's prediking door zijn radicalisme, werkelijkheidszin en drang naar eenheid, vandaag een goede klankbodem zal vinden.

Zelf vraagt de schrijver zich af of hij K. misschien niet met een al te moderne snit kleedde. Ik durf dit niet beoordelen, maar ik geloof dat ds Grolle deze vraag bij een beoordeling van zijn boekje niet de belangrijkste acht. Achter Kohlbrugge zoals wij hem leren kennen, ligt datgene wat hij zijn leven lang heeft willen zeggen. Wanneer wij in onze studententijd geen weg meer weten in het theologische bedrijf en ons wanen in een labyrinth waarin ieder zijn eigen weg maar moet zoeken, kan een kennismaking met Kohlbrugge als een bevrijding werken, door zijn, we zouden haast zeggen angstmakende, maar dan plotseling verrassend blijde consequentie. Datgene waar wij hier over lezen is iets dat ons dwingt tot doordenken, los van theologische vooroordelen en dan nog zullen wij steeds het vermoeden krijgen het niet gegrepen te hebben. Maar dan zijn we Kohlbrugge zelf al voorbij en bij het Evangelie gekomen, waarvan hij een getuige heeft willen zijn.

Wij hopen dat dit korte, vlot geschreven, boekje lezers zal vinden . . . van Leiden tot Apeldoorn.

G. M.

Ingekomen boeken.

Prof. Dr W. Banning, „Geloofsstrijd”, 6e omgewerkte druk (Uitg. Ploegsma, A'dam).

Dr W. Sikken, „Vaderschap” (Van Gorcum & Comp., Assen).

Prof. Dr G. Brillenburg Würth, „De Christelijke Zedeleer en haar bestrijders” (J. N. Voorhoeve, Den Haag).

Walter Lüthi, „Habakuk twist met God” (T. Wever, Franeker).

Walter Lüthi, „Het Evangelie van Johannes in de wereld van heden” (T. Wever, Franeker).

Stefan Zankow, „Die orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht” (Zwingli-Verlag, Zürich).

Johann Jakob Stamm, „Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israël” (Zwingli-Verlag, Zürich).

Dr Athanasius v. d. Weyden O.E.S.A., „De doodsangst van Jezus in Gethsemani” (H. J. Paris, A'dam).

Prof. Dr. Ph. Kohnstamm, „Staat dan in de Vrijheid”, Deel I - Brieven over het Oude Testament (W. ten Have, A'dam).

Dr J. L. Springer, „Argumentum ontologicum”, serie Philosophia religionis (Van Gorcum & Comp., Assen).

Kerkdienst, tijdschrift voor de kerkelijke practijk, 13e jaargang, nr 1, Mei 1947. (Van Gorcum & Comp., Assen).

Een zeer actueel boek:

Geestelijk Christendom

door Ds D. A. Vorster.

Een ontleding van onze tijd in het licht van het Christendom.

... het zijn belangrijke onderwerpen, die de schrijver behandelt. Wie daaruit zou willen opmaken dat dit een zwaar boek is, vol met dogmatische bespiegelingen, heeft het echter mis. De schrijver verstaat uitnemend de kunst, om wat hij te zeggen heeft genietbaar te maken. Tal van citaten uit moderne dichters werken daartoe mee, Boutens en Henriëtte Roland Holst wisselen Marsman en Gezelle af.

(V. C. Gemeentebiad).

„Het spreekt de lezer onmiddellijk aan...”

(Tijd en Taak).

„Dat het verstaan worde, opdat het met onze... Cultuur niet gedaan is!...”

(Kerk en Wereld)

De prijs van dit zeer belangrijke werk bedraagt gebonden f 5.90.

Verkrijgbaar in de boekhandel en bij

VAN GORCUM & COMP. N.V., AAN DEN BRINK, ASSEN

Verschenen:

de vierde, vermeerderde en geïllustreerde druk van

DICHTERLAND

door

W. L. M. E. van Leeuwen

In Nederland wordt, meer dan elders, de poëzie beschouwd als lectuur voor specialisten, en dat nog wel, terwijl onze lyriek, volgens een Italiaans literair-historicus, die 40 talen beheerst, mede tot de drie schoonsten ter wereld behoort. Er zijn in die rijke Nederlandse dichtkunst vele gevoelige en diepe verzen, die zo eenvoudig zijn, dat ze door iedereen kunnen en moesten worden gelezen.

Het doel van „Dichterland” is, heel eenvoudig te wijzen op „het mooie” dat besloten ligt in de ruim 30 opgenomen gedichten van onze beste dichters van heden en verleden.

Door het opnemen van enkele houtsneden, die wonderwel in stemming overeenkomen met de geest der poëzie waarnaast zij werden geplaatst, is de aantrekkelijkheid van deze 4e druk nog aanmerkelijk vergroot.

De prijs bedraagt ing. f 2.25, geb. f 3.—.

Verkrijgbaar in de boekhandel en bij de uitgevers

VAN GORCUM & COMP. N.V. - ASSEN

Nieuw!

Dr W. SIKKEN

Vaderschap

Een openhartig woord voor alle vaders
en voor wie het hopen te worden.

Met voorwoord door Prof. Dr G. van der Leeuw.

Is hij, dien het vaderschap toebedeeld is of toebedeeld zal worden, opgewassen tegen de verantwoordelijkheid ervan en kan hij het aanvaarden uit Gods hand als een geschenk?

Op die allerbelangrijkste vraag geeft Dr Sikken een antwoord.

Het boekje is eenvoudig geschreven uit de volheid van de bezorgdheid rondom deze vraag en uit de rijkdom van een rijpe en beproefde geest, direct uit het leven en uit het geloof.

Prijs f 0.75, Ingeb. f 1.25

U kunt het nu reeds bestellen bij de boekhandel of bij de uitgevers
VAN GORCUM & COMP. N.V., BRINK - ASSEN

Nam U reeds een abonnement op

kerkediens

**TIJDSCHRIFT VOOR DE
KERKELIJKE PRACTIJK**

Dat „Kerkediens” werkelijk is „het vakblad voor iedere werker op het kerkelijk erf” bewijst wel het steeds groeiende aantal abonné's, waardoor het mogelijk werd, met ingang van deze jaargang de omvang van het blad tot 32 pagina's uit te breiden, zonder dat het nodig was de toch al lage abonnementsprijs van / 3.50 per jaar te verhogen.

Een greep uit de inhoud van het pas verschenen nummer:
W. J. de Haan: Over de verhouding tussen de pastorale en psychiatrische zielszorg.

R. Bijl, Studeren in de pastorie?

J. Roodenburg: Het beheer in de Schotse Kerk.

C. V. Morra: Het dienend element.

S. Visser: De elementen in de Eredienst.

V.D.M.: Flitsen uit de zielszorg.

P. J. Roscam Abbing: Vragen en vondsten.

F. J. Pop: Kroniek:

Boekbesprekingen.

De Raad van Advies wordt gevormd door: Prof. Dr S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel, Ds F. H. Landsman, Prof. Dr J. H. Semmelink, Prof. Dr G. Sevenster, Prof. Dr H. de Vos, Ds J. G. Woelderink, Ds W. A. Zeydner, terwijl de redactie wordt gevormd door: Ds J. D. van Andel, Ds A. J. Brinkman, Dr B. ter Haar Dz., C. V. Morra, R. Oostra, Ds F. J. Pop, Ds P. J. Roscam Abbing, Ds Kr. Strijd.

Vraagt U een proefnummer bij Uw boekhandelaar of bij de uitgevers:

VAN GORCUM & COMP. N.V., AAN DEN BRINK, ASSEN

~~BR
2
VL
V.17~~



3 2400 00343 4804

THREE DAY

[illegible]

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.

